

تراث الإنسانية

**سلسلة تتناول بالتهريف والبحث والتحليل
روائع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية**



اللجنة العليا

فوزى فهمى رئيسا
أحمد على عجيبه
أحمد زكريا الشلق
جرجس شكرى
جمال الغيطانى
خالد منتصر
خلف عبد العظيم الميرى
سيد حجاب
فاطمة المعدول
محمد بدوى
محمد شعير
محمد عنانى
مصطفى لبيب
نبيل عبد الفتاح
هالة خليل
هيثم الحاج على المشرف العام

الوزارات المشاركة:

وزارة الثقافة
وزارة التخطيط
وزارة السياحة

تصميم الغلاف
وليد طاهر

الإشراف الفنى
صبرى عبد الواحد
هشام متولى حامد

تنفيذ
الهيئة المصرية العامة للكتاب

تراث الإنسانية

سلسلة تتناول بالتعريف والبحث والتحليل
روائع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية

عباس محمود العقاد

د. زكي نجيب محمود

إبراهيم زكي خورشيد

د. عبد الحليم منتصر

على أدهم

إبراهيم الأبياري



تراث الإنسانية / . - القاهرة: الهيئة المصرية العامة
للكتاب، ٢٠١٦.

مج ٢: ٢٥ سم. - (سلسلة تراث الإنسانية)

المحتويات: رأس المال لكارل ماركس

[القسم السابع - القسم الثاني عشر]

تدمك ٨-٩٠٠-٩١٠-٩٧٧-٩٧٨

١ - الحضارة - دوائر معارف.

رقم الإيداع بدار الكتب ٢٠١٦/١٦٤١٣

I.S.B.N 978- 977- 910-900-8

ديوى ٣٠١.٢٠٣

توطئة

الحقيقة المؤكدة التى تنطلق منها «مكتبة الأسرة»، هى أن تجليات الارتقاء فى الممارسات المجتمعية، تتحقق عندما ينشط النسق المعرفى والفكرى والثقافى للمجتمع ويتسع، بوصفه أهم الدوائر المؤثرة فى استمرار المجتمعات وتطورها واستقرارها، حتى لا يصبح المجتمع أسير أجوبة متخشة جاهزة متوارثة فى مواجهة ضغوط احتياجاته، باجترار ثوابت معرفية تجاوزتها فتوحات الزمن المعرفى الراهن، بتنوعات إنجازاته المتجددة، فى حين أن رهانات المجتمع لتحقيق تجددته تتطلب ليس فقط أن يعرف المجتمع نفسه؛ بل أن يصنع نفسه، ويؤسس ذاته فى سياق إدراك دائم أن المجتمع لا يمكن أن يكون إلا بتحرير العقل العام، ليقرأ، ويتمعن، ويستوعب، ويدرك، ويعرف وتحول مقروءاته، ومعارفه المستجدة إلى شبكة ممارسات يومية تسود كل مظاهر وآليات البنيات الاجتماعية والفردية وعلاقاتها، التى تواجه الصدوع اللامعقولة، وحالات التسلط المغلق التى تغلف وعى الناس بشطحات الارتداد والعزلة.

كما تستند «مكتبة الأسرة» إلى يقين أن إمكانات الإنسان أكثر ثراءً من الواقع، وأيضاً أن لا شىء يتأبد فى الحياة الاجتماعية، ليمنع العقل من بناء المعرفة الجديدة؛ إذ شحذ العقل باستخدامه الحر العام - بوصفه أداة الانتصار الإنسانى - بشكل إدراكاً معرفياً عماده القراءة، يحرر المجتمع من عطالته، ويفتح نوافذ التأمل التى تدفع المجتمع إلى رؤية أشد تحولاً، وتؤسس لتفعيل إرادته وتحرير مصيره، وتضعه إيجابياً فى مواجهة صورة الوجود الحقيقى أمام الممكّنات المفتوحة التى ينتجها التواصل، والحوار مع الآخر، واستيعاب الاكتشافات الجديدة؛ إذ غياب القراءة يمنع المجتمعات من تحوّلها المتواصل، وينفيها من التأسيس الفعلى لزمن اجتماعى، فالقراءة هى البداية الكبرى التى إن ظلت مغلقة يصاب المجتمع بالخرس والصمت، حيث فى غياب القراءة تتجلى علامات العجز عن إحداث شىء، استناداً إلى أن الصمت عن القراءة يبقى صاحبه خارج موضوع المعرفة، محجوباً عن التكوين الذاتى، والفعل الاجتماعى، إذ المعارف المستجدة تجعل الفرد يتمكن من أن يكون، وأن يفعل، وتؤسس مسيرة إدراك المجتمع لمصيره الآمن، بأن تثرى امتلاكه قدرة إيقاظ ينباع تحيل صورة وجوده، وإمكانية تحقيقها تصويلاً للواقع.

إن «مكتبة الأسرة» تسعى إلى فك احتكار فعل القراءة بالانتشار المتشعب للكتاب، وتقريبه للناس حتى تتحقق جدارة اكتساب الجميع مشروعية المعرفة، ومشروعية الفهم وتداولهما، وذلك ما يشكل صميم جهد «مكتبة الأسرة» وتطلعه، تحقيقاً لحيوية مجتمعية تعقلن قبول التغيير باستباق الفهم، وتمارس التحرر من فكرة المعرفة المطلقة، التى تخلق حالات من حصر التفكير وانحصاره، نتيجة هيمنة أفكار مطلقة منسيدة، تؤدى إلى الانغلاق، وعدم الانفتاح على المستقبل.

لا شك أن ثمة تناقضاً بين الدعوة إلى القراءة، وغياب الكتاب عن متناول شرائح اجتماعية لا تسمح ظروفها الاقتصادية باقتنائه، وذلك ما شكل معضلة أصبحت المحك الموضوعي في تحقيق الدعوة إلى القراءة على المستوى المجتمعي، وقد نجحت وزارة الثقافة عام ٢٠١٤ بتفعيل التكاتف المؤسسي، وذلك بتجاوز الأطر التقليدية، في دعم «مكتبة الأسرة»، لتبديد التمايز في ممارسة حق القراءة بالنشر المدعوم، الذى يحرر الكتاب من استحالة وصوله إلى شرائح المجتمع، وقد استجابت لهذا التكاتف المؤسسي في دعم «مكتبة الأسرة»، كل من وزارة التربية والتعليم، ووزارة التخطيط، ووزارة السياحة، انطلاقاً من أن دعم حق اكتساب المعارف يخلق تغييراً يلبي طموحات الأجيال الشابة الصاعدة والمجتمع بأسره، وهو ما ينعكس فكرياً وثقافياً في ممارسات المجتمع الحياتية.

رئيس اللجنة

فوزى فهمى

تراث الانسانية

سلسلة تتناول بالتعريف والتحليل
روائع الكتب التي أثرت في الحضارة الانسانية

السلوك للمقرئ

يقدم: الدكتور محمد مصطفى زياية

ما بعد الطبيعة لأرسطو هالين

يقدم: الدكتور عبد الرحمن بوي

الأصم والأبكم لسانك

يقدم: الأستاذ عبد الحميد الدواهي

النساء العالمات لولبير

يقدم: الدكتور علي درويش

آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي

يقدم: الدكتور علي عبد الواحد وافي

واقيد كبر فيلده لنتارس ديكينز

يقدم: الدكتور نظمي لوقا

يشرف على تحريره

أحمد رياض زكي د. عبد الحليم مناصر

زكي نجيب محمود علي أدهم

أدهم زكي خورشيد ابراهيم الإبياري

المجلد الثاني

٧

السلوكى للمقرئزى

بمقام

الدكتور محمد مصطفى زيادة

أستاذ بكلية الآداب بجامعة القاهرة

عصره من زاوية أبناء الذمة الفكرية من الطبقة الوسطى على قول المصطلح الاجتماعى فى العصر الحاضر . أما هذه الحوادث فهى فى مجموعها نوبات احتضار وذبول وأفول فى دولة مملوكية ذات بطولات شائعة سالفة ، وأمجاد ماضية ملأت عين التاريخ فى الشرق والغرب . ولعشرين سنة هى سنوات طفولته ومراهقته وشبابه ، شهد أحمد المقرئزى حوادث ذلك العصر الآفل من نافذته الفكرية المصرية البعيدة عن شئون الدولة المملوكية وأمرائها الذين جعلوا من السلاطين الأطفال وأشباه الأطفال وآنذاك ، يستاراً رقيقاً شفافاً ساذجاً يعملون من ورائه لتحقيق مطامع أميرية فردية ضيقة لم تلبث أن أزال تلك الدولة المملوكية الكبرى من مسارح التاريخ إلى كتبه .

وفى وسط تلك الحوادث الصاخبة المتقلبة عكف الشاب أحمد المقرئزى على الدراسة التقليدية لأبناء طبقته ، وهى دراسة علوم الدين وحفظ القرآن ومعرفة النحو ، ودراسة الفقه والتفسير والحديث ، وبعض العلوم الأخرى مثل التاريخ وتقسيم البلدان والأدب والحساب . غير أن نظرة عابرة فى مؤلفاته المستقبلية ، تدل دلالة واضحة على مدى تأثيره بمحيطه من

المؤرخ المصرى أحمد المقرئزى صدارة واضحة لا ريب فيها بين معاصريه وسابقيه ولاحقيه من المؤرخين فى مصر الإسلامية ، وهو صاحب هذا الامتياز النادر المحسود بفضل مؤلفاته التاريخية وغير التاريخية المتنوعة ، وآخرها بحسب ترتيبها الزمنى فى سلك إنتاجه الوفير كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك . والترتيب الزمنى وحده دون غيره من صفات ومؤملات يجعل هذا الكتاب فخر مؤلفات المقرئزى ، من حيث أنه منتهى مهاراته ، وخاتمة خبراته وقمة تجاربه وأوج نضوجه العقلى والعلمى والفنى فى كتابة التاريخ .

والمقدمة الطبيعية للتعريف الوافى بهذا الكتاب وأسلوبه ومحتوياته ، هى التعريف بادئ ذى بدء بعصر مؤلفه وتاريخ حياته وعديد مؤلفاته السابقة ، لأن لكل من هذه العناصر نصيباً ظاهراً ومستتراً فى بناء ذلك الكتاب الكبير .

وأحمد بن على المقرئزى مولود سنة ١٣٦٤ ميلادية بحارة برجوان بقسم الجبلية بمحافظة القاهرة الحالية ، فى أسرة معروفة أجيالها بالاشتغال بالعلم بدمشق وبلبك والقاهرة ، أى أنه شهد حوادث

الحوادث المضطربة ، ومثله في ذلك مثل أستاذه عبد الرحمن بن خلدون الذي رأى ما بإسبانيا الإسلامية وشمال أفريقيا من تفكك وانحلال وفساد وفتنة ، فألهمه ذلك تأليف تاريخه المسمى كتاب العبر وديوان المبتدا والخبر ، كما ألهمه كتابة المقدمة المشهورة التي غدت منذ تأليفها أساساً لدراسة تجارب الأمم ، وعوامل التطور في المجتمع ، وأسباب انهيار الدول .

وترددت هذه النغمة الاقتصادية الاجتماعية التاريخية في مؤلفات أحمد المقرئ ، لأسباب أولها عندي أنه تعلم لعدة سنوات على ابن خلدون ، إذ جاء هذا العالم المؤرخ الكبير - وهو أبو علم الاجتماع وفلسفة التاريخ - لاحقاً إلى القاهرة من موطنه تونس سنة ١٣٨٢ ميلادية ، ولم يلبث أن عقد خلال إقاماته المديدة بها حلقات دراسية كبيرة مبتدئاً بالجامع الأزهر ، ثم المدرسة القمحية بجوار جامع عمرو بن العاص ، ثم الظاهرية البروقية بشارع بين القصرين ، ثم الخانقاه الليبرسية بجوار باب النصر الحالي ، وصارت هذه الحلقات الدراسية نواة لمدرسة فكرية تخرج فيها أحمد المقرئ وغيره من معاصريه . والسبب الثاني هو المحيط المملوكي الذي انغمست فيه مصر وأهلها ، على حين عاش سلاطين المالك وأمرائهم في حزبية وعصبية عنصرية انتحارية بين الأتراك والجراكسة مرة ، وبين المالك المتوطنين والوافدين مرة أخرى . وثمة سبب ثالث وهو أن أسرة المقرئ جاءت إلى مصر حديثاً في حياة أبيه من موطنها في بعلبك بלבنا الحالية ، ولا بد أن امتلأت أحاديث أسرته بوصف خصائص الحياة المصرية الجديدة عليها ومقارنتها بالحياة في لبنان ، فتولدت فيه روح الاستطلاع والفحص منذ طفولته ومراهقته وشبابه .

ويرجع اسم المقرئ إلى حارة مقرئ في بعلبك ، ولا يسع الباحث هنا إلا أن يشير إلى المطابقة الحرفية بين هذا الاسم ولفظ مقرئ في اللغة الإيطالية ، حيث يطلق هذا الاسم على جهة بإيطاليا قرب روما مما يحتمل

معه أن تلك الحارة البعلبكية كانت سكناً لجالية من الجاليات الإيطالية الكثيرة التي وفدت للتجارة ببلاد الشرق الأدنى زمن الحروب الصليبية ، ثم خلفت اسمها بعد خروج الصليبيين وجالياتهم الأوروبية من الشرق . ورأيت من حق المقرئ على - وهو شينخي - أن أبحث عن هذه الحارة وموضعها القديم أثناء زيارتي بعلبك ، فلم أستطع أن أتعرف عليها برغم الحاحي في السؤال ، ولعلها كانت على مقربة من معبد الشمس القديم الباقية آثاره في بعلبك الحالية ، وهو المعبد الذي جعله الصليبيون حصناً ، وبنت الجاليات الأوروبية مساكنها حوله التماساً للأمن والحماية والتجارة .

ولا ينبغي هنا أن يتسرب إلى الذهن أن المقرئ من سلالة إيطالية لأن آباءه وأسلافه معروفون ، فجدّه لأبيه من كبار المحدثين الخنابلة وينتسب إلى الفاطميين على قوله ، وجدّه لأمه محدث كبير اسمه ابن الصايغ الحنفي ، وهو الذي كفل تعليمه لضيق حال أبيه على المقرئ فيما يبدو ، قبل أن يصبح هذا الأب من أصحاب الأملاك والعقار . ثم أن المقرئ كما قلت في العبارة الافتتاحية هنا جاء من أسرة معروفة أجيالها بالاشتغال بالعلم وهو ما لا ينتظر أن تشتغل به أسرة من الأسرات الأجنبية الأصل التي يشتغل أبنائها عادة في المهن والصناعات والحرف ، وثمة دليل ثالث ، أن المؤرخ السخاوي الذي اشتهر بتعقب أخبار السالفين والمعاصرين ، لم يذكر شيئاً عن هذا الاحتمال البعيد مع ما هو معروف عن السخاوي من الغرام بالنهش في أصول الناس وأسرارهم ، ولا سيما أهل صناعته من المؤرخين . والتحق أحمد بن علي المقرئ بالخدم الحكومية بعد أن غدا محكم طبقته وتعليمه من أهل القلم والمعرفة ، وهي التسمية المنيرة لهذه الطبقة من طبقة أهل السيف وهم المالك وحدهم ، دون غيرهم من سكان البلاد المصرية . وأول عهد المقرئ بالخدم الحكومية كأبيه من قبله ديوان الإنشاء بالقلعة ، وهو الديوان الذي

يقابله في العصر الحاضر وزارة الخارجية ، فعمل ستة ١٣٨٨ موقعا - أى كاتباً - وهى وظيفة لا يبلغها وقتذاك سوى أصحاب المؤهلات العالية والموهبة والمعرفة والتفوق في اللغة والأدب والتاريخ وتقوم البلدان والحساب .

ثم تعين المقرئى نائباً من نواب الحكم - أى قاضياً - عند قاضى القضاة الشافعية ، بسبب ما اشتهر عنه من الحماسة للمذهب الشافعى منذ أيام دراسته وتحوله عن مذهب الحنفية الذى نشأ فيه ، ثم صار المقرئى إماماً لجامع الحاكم الفاطمى وهى وظيفة كبيرة في ذلك العصر ، وتولى بعد ذلك وظيفة مدرس للحديث بالمدرسة المؤيدية ، وهى وظيفة يقابلها في المصطلح الجامعى في العصر الحاضر وظيفة أستاذ ذى كرسي ، وربما كان تعين أحمد المقرئى في تلك الوظيفة التعليمية العالية بتوصية خاصة من أستاذه عبد الرحمن بن خلدون لدى السلطان برقوق .

ثم انتقل المقرئى من التدريس إلى الحسبة حين عينه السلطان برقوق سنة ١٣٩٨ محتسباً للقاهرة وللوجه البحرى ، فانتقل بذلك من دائرة المشتغلين بالعلم والتعليم إلى دائرة الإدارة والاختلاط بمختلف طبقات المجتمع ، ولا سيما أرباب الأسواق والمتاجر وأصحاب المهن والصنائع . ذلك أن وظيفة المحتسب التى يقابلها في العصر الحاضر عدة وظائف وزارية شملت وقتذاك النظر في الأسعار الجارية ، وأحوال النقود وضبط الموازين والمكايل والمقاييس ومراقبة الآداب العامة ، ونظافة الشوارع وتنظيم حركة المرور بها ، مع الإشراف على المدارس والمدرسين والطلاب ، والعناية بالمساجد والحمامات والقياسر والوكالات ، فضلاً عن مراقبة أصحاب الصناعات العالية من الأطباء والصيادلة والمعلمين أى المهندسين المعماريين . ويضاف إلى هذه الواجبات الكثيرة الداخلة في اختصاص المحتسب أحوال الباعة الجواله والمتعشين والشحاتين والمتعطلين الذين

كانوا خطراً على الأمن ، ويتضح من ضخامة هذه الوظيفة ومسئولياتها أن أحمد بن على المقرئى الذى تعين عليها بأمر السلطان برقوق ، لا بد أنه اشتهر وقتذاك بالكفاية والدقة في الإدارة والأمانة في تطبيق الأحكام الشرعية ، غير أنه لم يلبث أن تنحى عن هذه الوظيفة مرتين في عامين متتالين ، إذ ضاق بمسئولياتها التى شغلت وقته ليلاً ونهاراً ، وصرفته عن القراءة وتطلبت منه الجلوس في دكة المحتسب للفصل في شكاوى السوق والسوق، وتوقيع العقوبات على المخالفين ، وإصدار الأوامر إلى العرفاء والأعوان والنقباء ، مع العلم بأن وظيفة محتسب القاهرة شملت الوجه البحرى كله . وحوالى ذلك الوقت تزوج أحمد المقرئى وأنجب ، إذ لمعروف أن بنتاً له ماتت في سن السادسة بالطاعون الذى اجتاحت القاهرة وسائر البلاد المصرية سنة ١٤٠٣ . وهذا الطاعون بالذات هو الذى دفع أحمد المقرئى إلى تأليف كتاب إغاثة الأمة بكشف الغمة ، كما دفعه ضيقه بوظيفة الحسبة ومسئولياتها إلى تأليف كتاب شذور العقود في ذكر النقود ، وكتاب الأكيال والأوزان الشرعية . ويبدو أن هذه الكتب الصغيرة كانت أوائل عهد المقرئى بالتأليف ، كما يبدو من محتوياتها مدى تأثير عبد الرحمن بن خلدون في التكوين الفكرى عند تلميذه المهروب .

ثم عاد المقرئى إلى دائرة المشتغلين بالتدريس مرة أخرى ، حين عينه السلطان برقوق سنة ١٤٠٨ مدرساً للحديث بالمدرستين الاقبالية والأشرفية بدمشق ، مع التنظر على أوقاف المارستان - أى المستشفى - النورى بها . ثم عينه السلطان فرج بن برقوق نائباً للحكم - أى قاضياً - بدمشق ، استيفاء لشرط الواقف أن يكون المتعينون على الأوقاف الدمشقية قضاة بها . لكن المقرئى أبى قبول هذا الشرف على الرغم من عرض الوظيفة عليه مراراً ، ويظهر أنه سئم الخدم الحكومية وضاق بتكاليفها وأعبائها ، وأنه ملك من الموارد المالية

التي جاءت من الوقف ، وما ورثه من الأملاك عن جده لأبيه بدمشق نفسها ما أغناه عن تضييع وقته في كسب العيش عن طريق مجالس الحكم والقضاء .

ويظهر كذلك أن المقرئى استطاع أن يكتب أول مؤلفاته الطويلة في هذه السنوات الدمشقية من حياته وهو كتاب السيرة النبوية الذى عنوانه امتناع الأسماح بما للرسول من الأبناء والحفدة والأحوال والأتباع ، وهو كتاب مشحون بصفحات متتالية من مؤلفات السابقين في تاريخ السيرة . ومما يرجع نسبة هذا الكتاب الضخم إلى تلك السنوات قول المقرئى في مقدمته « أنه غير جميل بمن تصدى للتدريس والافتاء وجلس للحكم بين الناس وفصل القضاء ، أن يجهل من أحوال رسول الله . . وجميل سيرته . . ما لا غنى عن معرفته » . وإلى تلك السنوات الدمشقية من حياة المقرئى يرجع كذلك كتاب النزاع والتخاصم فيما بين بنى أمية وبنى هاشم ، وهو كتاب مستمد من فكرة العصبية القبلية التي بنى عليها عبد الرحمن بن خلدون معظم نظرياته في فلسفة التاريخ .

ثم رحل أحمد المقرئى عن دمشق بعد إقامته بها نحو عشر سنوات وعاد إلى القاهرة ليتوفر على الدرس والتدريس والتأليف الذى وضحت موهبته فيه مما أخرجه من المؤلفات الصغيرة . غير أنه تراءى له أن يحج أولاً ، كأنما أراد أن يفصل بين مرحلتين من حياته ، ومن أجل ذلك رحل المقرئى وأسرته حاجاً إلى مكة التي عرفها هو قبل ذلك وجاورها مدة قصيرة إبان طلبه العلم . على أنه ظل مقباً بمكة هذه المرة نحو خمس سنوات واشتغل في تلك السنوات المكية من حياته بتدريس الحديث ، وربما يرجع تأليف كتابه الذى عنوانه « الكلام ببناء الكعبة بيت الله الحرام » ، وكتاب « ضوء السارى في معرفة تميم الدارى » وكتاب « التبر المسبوك في ذكر من حج من الخلفاء والملوك » ، وكتاب « وصف حضرموت العجبية » إلى هذه المدة

المكية من حياة المقرئى ، فإنها كلها كتب صغيرة خاصة بمحيط بلاد العرب ، وأخبارها ، ومن الراجح أن الكتاب المسمى « الإعلام بمن في أرض الحبشة من ملوك الإسلام » يرجع كذلك إلى هذه المجموعة المكية .

ثم استقر أحمد المقرئى بعدئذ بالقاهرة ، حيث أمضى بقية حياته الطويلة بحارة برجوان ، التي ما برح منذ شبابه يفاخر بها على سائر الحارات القاهرية في العصور الوسطى . ويظهر أنه جعل من داره بها مكاناً للدراسة تلاميذه وللتأليف الكثير في مختلف نواحي دراسته . وبدأ المقرئى نشاطه العلمى في هذه المرحلة من حياته بكتاب تاريخ القاهرة المسمى المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، وهو الكتاب المشهور باسم الخطط لأنه توفر فيه على دراسة المعالم القاهرية من حارات وشوارع ودروب وقياسر وحمامات ورباع وأسواق ومدارس وخوانق ومستشفيات ، فضلاً عن أخبار المدن المصرية الكبرى ، وتراجيم رجال الدول ونظم الحكم في مختلف العصور . وافتتح المقرئى هذا الكتاب الزاخر بعبارة ناطقة بوطنية مصرية دافقة ، فقال : « وكانت مصر هي منسقط راسى ، وملعب أترابى ، ومجمع نامى ومغنى عشرينى وحامى وموطن خاصتى وعامتى . . » . غير أنه يبدو من حجم هذا الكتاب أن المقرئى اعتمد في تأليفه على كتاب صنفه قبله المؤرخ أحمد بن عبد الله الأوحدى ، فنقل من مسوداته بالجملة دون أن يشير إليه بكلمة واحدة . ولذا وصف عبد الرحمن السخاوى هذا الكتاب بقوله ساخراً أنه كتاب مفيد لكون المقرئى « ظفر بمسودة الأوحدى فأخذها وزاد عليها زوائد غير طائلة » . وخشى المقرئى مما سوف تجلبه هذه التهمة من إساءة وأذى لسمعته العلمية ، بدليل مبادرته بالتلميح الإنكارى إليها في مقدمته لهذا الكتاب ، حيث قال « حسب العالم أن يعلم ما قيل ويقف عليه » . غير

أن ذلك التلميح لم يمنع بعض المعاصرين من ترديد هذه التهمة ، فرأى المقرئى أن يقطع الطريق على أصحابها بعبارة صريحة فى كتاب آخر من مؤلفاته وهو « درر العقود الفريدة فى تراجم الأعيان المفيدة » حيث اعترف بأنه استعان بمسودات الأوحى ومصادرها فى بناء كتابه ، ودل بذلك على شجاعة أدبية شبه مفقودة فى العصر الحاضر .

ويتضح من اتجاه مؤلفات المقرئى بعد ذلك أنه رسم لعمله المستقبل ترتيباً تاريخياً استهدف به أن يكتب تاريخ كل دولة من الدول الإسلامية فى مصر حتى عصره فى مؤلف مستقل . وبدأ المقرئى هذا الترتيب التاريخى بكتاب « البيان والاعراب فىمن دخل مصر من الاعراب » ثم أعقبه بكتاب « عقد جواهر الاسفاط فى أخبار مدينة الفسطاط » وهو تأريخ لمصر منذ الفتح العربى حتى قيام الدولة الفاطمية . ثم تلا ذلك كتاب فى الدولة الفاطمية سماه المقرئى « اتعاط الحفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء » ، ثم كتب بعد ذلك كتاب « السلوك لمعرفة دول الملوك » فى أربعة أجزاء ضخمة ، وهو الكتاب الذى غدا أساساً لجميع التواريخ المصرية فى عصر الدولتين الأيوبية والمملوكية ، وحق له أن يكون فخر مؤلفات المقرئى وأن يكون عنواناً لهذا المقال .

ومن الملحوظ أن المقرئى كتب المؤلفات المتقدمة لتكون كلها ذبلاً على كتاب المواعظ والاعتبار ، وأنه قصد فى كل منها أن يشرح ما أجمله من أخبار الدولة الإسلامية المصرية فى ذلك الكتاب الكبير . ويظهر أنه عكف أثناء تأليفه هذه الكتب المتقدمة على إعداد المادة التاريخية لكتاب كبير آخر فى التراجم والسير ، وعنوانه « المقفى الكبير » ، وهو كتاب رغب المقرئى أن يجعل منه معجماً كبيراً لتراجم حكام مصر ورجالها والواردين عليها ، منذ أقدم العصور التاريخية المعروفة لديه إلى ما قبل عصره . أما كتاب درر العقود الفريدة فى تراجم

الأعيان المفيدة ، وهو الكتاب الذى تقدمت الإشارة إليه ، فقصده به المقرئى أن يكون معجماً علمياً لشخصيات عصره ، وربما بدأ الكتابة فيه وهو ماض فى ترتيب معجمه الكبير .

وكما جعل المقرئى كتاب المواعظ والاعتبار أساساً تفرعت عليه مؤلفاته التاريخية فى مختلف مراحل التاريخ المصرى فى العصور الوسطى ، فإنه استوحى ذلك الكتاب واستلهمه لتأليف كتاب فى التاريخ القديم عنوانه « الخبر عن البشر » ، وهو عنوان يوحى إلى الذاكرة بكتاب ابن خلدون .

ثم ألف المقرئى كتاب شارع النجاة فى تاريخ الأديان ، وهو أول كتاب مستقل من نوعه فى اللغة العربية . وتناول المقرئى بالتأليف موضوعات صغيرة مرتبطة بالمجتمع الذى عاش فيه وهى كذلك موضوعات من وحى كتاب المواعظ والاعتبار ، مثل كتاب الوزارة ، وللمقرئى كذلك كتب صغيرة لا ينتظر الباحث انصرافه إليها مثل المقاصد السنية فى معرفة الأجسام المعدنية، وكتاب إزالة التعب والعناء فى معرفة الحال فى الغناء ، وكتاب الإشارة والإيماء فى حل لغز الماء ، وربما كان مرجع تأليف هذه الكتب المتباينة إلى أيام ولايته وظيفة الحسبة .

وزادت مؤلفات المقرئى الكبرى والصغرى على مائة كتاب ويتعجب المعاصرون والمتأخرون والمحدثون أن ينسب ذلك العدد الوافر من الكتب إلى مؤلف واحد ، وهذا التعجب لا يقتصر على مؤلفات المقرئى ، بل يتعداه إلى مؤلفات المؤرخين فى مصر فى العصور الوسطى وغيرها من البلاد فى تلك العصور فى الشرق والغرب . أما تفسير ذلك فهو أن بعض الكتب الصغرى التى كتبها المقرئى أو غيره من المؤلفين فى تلك العصور لم تنعكس موضوعاً بذاته أو حادثة بعينها ، وبعض هذه الكتب لا تزيد عن مقالة طويلة فى مجلة شهرية أو ربيعة أو نصف سنوية فى العصر الحاضر ،

وهذا البعض يتسم في الواقع بالطابع الصحفى لتتوير
أرباب الدولة وذلك قبل أن تصبح الصحافة جزءاً من
مقومات المجتمع .

ولهذا ينبغى أن تعد الكتب الصغرى عامة بمثابة أول
محاولة صحفية لتكوين ما هو معروف باسم رأى العام
في المصطلح السياسى الحديث .

ولعل أهم المؤلفات المقريزية الصغيرة التى تقدمت
الإشارة إليها كتاب النزاع والتخاصم فيما بين بنى أمية
وبنى هاشم ، وكتاب إغاثة الأمة بكشف الغمة ، إذ
أرجع المقريزى فى الكتاب الأول من هذين الكتابين
أمر التنافس على الخلافة فى الدولة الإسلامية بين
الأمويين والهاشميين إلى عصبية الجاهلية القديمة ،
وأهمل جانب الحوادث والحروب المريرة والشخصيات
المتنافرة ، التى لم تعد كلها أن تكون أسباباً طارئة .
أما الكتاب الثانى ، وهو إغاثة الأمة بكشف الغمة
فتناول المقريزى فيه تاريخ المجاعات التى نزلت
بمصر منذ أقدم العصور إلى زمنه . وأدى به البحث
إلى أن أسباب ما ينزل بالناس من مجاعات وطواعين
وأغليّة ، إنما هو سوء تدبير الملوك والحكام وغفلتهم
عن النظر فى مصالح العباد لا نقص النيل أو قلة المطر ،
ولا غضب الله على أهل مصر خاصة ، وهو تخرّيج
اقتصادي سليم لم يسبق إليه أحد من المؤلفين فى الشرق
الإسلامى أو الغرب المسيحي قبل المقريزى .

وثمة ناحية جديرة بالانتباه فى معرض هذه
الإشارات العابرة إلى بعض المؤلفات الصغيرة للمقريزى ،
وهى أنه على حين تموج مؤلفاته الكبيرة بأخبار الخلفاء
والسلاطين والأمراء ، وتؤود بحوادث العزل والولاية
وتفيض بالتراجم والوفيات حتى تكاد شخصية المؤلف
لا تظهر إلا بمنظار ، إذ بهذه الكتب الصغيرة تلقى
كثيراً من الضوء على هوية المؤلف ، وتدل على بعض
ملامح عصره وتوضح سبيل الفهم للأحوال الفكرية

والاجتماعية والاقتصادية ، وذلك أن المقريزى يعرض فى
كتبه الصغيرة مسائل قل أن يستطيع التعرض لها فى
حولياته الكبيرة ، ويتحلل من قيود تسجيل الأخبار ،
ويجروء على الإدلاء بأرائه الخاصة فى أسلوب النصيحة
بل يحاول أحياناً أن يعلل ويحلل حادثة بذاتها تعليلاً
عقلياً أو يناقش عيباً من عيوب المجتمع نقاشاً حرّاً .
وفى ذلك كله كذلك شرح لشخصية المقريزى الذى
توفى بالقاهرة أوائل سنة ١٤٤٢ م .

وبعد هذه الصفحات المحتوية على الضرورى
الجوهري من أوصاف عصر أحمد بن على المقريزى
ومحيطه وحياته ومؤلفاته ينتقل هذا المقال انتقالاتاً طبعياً
إلى وصف محتوى كتابه السلوك لمعرفة دول الملوك ،
وأول ذلك مقدمة سريعة فى تاريخ السلاجقة الذين تفرغ
عليهم سلاطين الأيوبيين ثم سلاطين المماليك بعدهم فى
مصر والشام . ثم انتقل المقريزى من هذه المقدمة
المختصرة إلى نظام الحوليات الشاملة لمعهد كل سلطان
من السلاطين ، وذلك بأن دون حوادث كل عام
تدويناً مستقلاً ، وتحت عنوان باسم ذلك العام بخط
كبير ومداد غير مداد المتن ، ثم ختم للحوادث بذكر
الوفيات والترجمة لأصحابها فى شىء من الاختصار
العائد ، ثم انتقل إلى العام التالى فجعل له عنواناً جديداً ،
وسجل حوادثه على هذا النمط التقليدى الرتيب ، وهكذا
دون أن يؤلف من كتابته موضوعاً متصلاً ، ما عدا
أنه افتتح السنة أحياناً بذكر الوظائف الكبرى . ومن
عليها ، وهذا فى الغالب إذا جاء فاتحة السنة موافقة لقيام
سلطان جديد ، وحدث تغيير وتبديل بين موظفى
البلاط السلطانى ، واعتاد المقريزى كذلك أن يكتب
اسم السلطان الجديد بخط كبير ومداد مخالف ، غير أنه
لم يجعل من ذلك وقفة يلخص فيها أو يفلسف ، بل
اكتفى بعبارات افتتاحية حاذرة فى أصل السلطان
وماضيه ، ثم انتقل إلى ذكر الحوادث والأسباب حسب
ترتيبها الزمنى على قدر الإمكان ، وهكذا إلى أن صار

مختارات من كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك

(١) جهاد صلاح الدين ضد الصليبيين وفتح

بيت المقدس سنة ٥٨٣ هـ .

(ج ١ ، ص ٩٢ - ٩٩)

وأهلت سنة ثلاث وثمانين وقد برز السلطان من دمشق لجهاد الفرنج يوم السبت أول المحرم، وأقر ابنه الأفضل على رأس الماء، ونزل بصرى فأقام لحفظ الحاج حتى قدموا في آخر صفر. فسار إلى الكرك، في اثني عشر ألف فارس ونازلها وقطع أشجارها، ثم قصد الشوبك ففعل بها مثل ذلك. وخرج الحاجب لولؤه على الأسطول من مصر وهو خمسة عشر شينياً، ليسر إلى الإسكندرية. وخرج العادل من القاهرة في سبع المحرم إلى بركة الجب وسار إلى الكرك، فر على أيلة والتقى مع السلطان على القريتين، وعادا إلى الكرك فنازلاها في ربيع الأول وضايق السلطان أهلها، ثم رحل عنها، ونازل طبرية. فاجتمع من الفرنج نحو الخمسين ألفاً بأرض عكا، ورفعوا صليب الصليبوت فافتتح السلطان طبرية عنوة في ثالث عشر ربيع الآخر وغاز ذلك الفرنج وتجمعوا فسار إليهم السلطان، وكانت وقعة حطين التي نصر الله فيها دينه، في يوم السبت رابع عشره. وانهمز الفرنج بعد عدة وقائع وأخذ المسلمون صليب الصليبوت وأسروا الابرنس أرناط صاحب الكرك والشوبك وعدة ملوك آخرين، وقتل وأسر من سائر الفرنج ما لا يعد كثرة، ثم قدم الابرنس أرناط وضرب السلطان عنقه بيده، وقتل جميع من عنده من الفرنج الداوية والاسبتارية. ورحل السلطان إلى عكا فنازلها سلخ ربيع الآخر ومعه عالم عظيم.

قال العلامة عبد اللطيف بن يوسف البغدادى :
« كان السوق الذى فى عسكر السلطان على عكا عظيماً ،

الكتاب كلما قرب المؤلف من عصره سجلاً يومياً ضافياً بأخبار ما يقع بمصر وولاياتها وجاراتها من الحوادث الكبرى والصغرى ويتخلل هذا السجل الطويل شيء من أسعار المحاصيل وأحوالها ، أو فيضان النيل أو هبوب ريح سوداء تدفع الأبقار فى الهواء ، أو تفصيلات جدل أدبى ، أو أدوار محنة فقهية ، أو تعديل فى نظم الحكم والجيش ، أو وصف مسجد أنشاه سلطان أو أمير ، أو نص رسالة أرسلها ملك من ملوك البلاد المماورة وجواب السلطان عليها ، وذلك فضلاً عن الوفيات والتراجم التى تطول أو تقصر بحسب مزاج المقرئ أو مقاييسه ، وبحسب القيمة السياسية أو الاجتماعية أو العلمية للمترجم له .

والآن يأمل كاتب هذه الصفحات أن يجد القارئ الكريم وقتاً لمطالعات كبيرة فى الأجزاء المطبوعة والمخطوطة من هذا الكتاب ، ليقراً منه ما يشاء ملء شهيته وطاقته ، وليلمح بنفسه ما فى صفحاته بين لحظة وأخرى من ومضات عابرة من شخصية المقرئ ، أو صرخات صامتة من قلمه القوى ، أو نفحات من روح مؤلفاته المتنوعة ولا سيما إغاثة الأمة بكشف الغمة ، لأنه لا سبيل إلى التعريف الحقيقى بذلك الكتاب أو غيره من الكتب الكبرى أو الصغرى إلا عن طريق القراءة الشاملة الكاملة ، لمشاركة المؤلف فى تجربته ، فإذا لم تسعف الفرصة لذلك ، فلا أقل من استعراض صفحات نموذجية مختارة ، لمعرفة ما للمقرئ من مقدرات ومهارات فى كتابة الأخبار التاريخية ، أو رسم اللوحات القلمية الواصفة لشخصية من الشخصيات الهامة فى التاريخ المصرى . وربما يكفى الاجتزاء هنا بالصفحات الخاصة بالسلطان صلاح الدين الأيوبي ، ثم بالصفحات المشتملة على عصر السلطان الناصر محمد بن قلاوون من باب الدعوة السريعة إلى القراءة المثبتة الواسعة .

ذا مساحة فسيحة ، فيه مائة وأربعون دكان ييطار .
وعددت عند طبابخ واحد ثمانيا وعشرين قدرا ، كل
قدر تسع رأس غنم . وكنت أحفظ عدد الدكاكين
لأنها كانت محفوظة عند شحنة السوق . وأظنها سبعة
آلاف دكان ، وليست مثل دكاكين المدينة ، بل
دكان واحد مثل مائة دكان ، لأن الحوانج في الأعدال
والجولات ، ويقال إن العسكر انتنت منزلهم لطول
المقام ، فلما ارتحلوا غير بعيد ، وزن سنان أجر نقل
متاعه بسبعين دينارا ، وأما سوق البر العتيق والجديد
فشئ بهر العقل . وكان في العسكر أكثر من ألف
حام ، وكان أكثر ما يتولاها المغاربة ، يجتمع منهم
اثنان أو ثلاثة ويحفرون ذراعين فيطلع الماء ، ويأخذون
الطين فيعملون منه حوضاً وحائطاً ، ويسرونه بحطب
وحصير ، ويقطعون حطباً من البساتين التي حولهم ،
ويحمون الماء في قدور وصار حاماً يغسل الرجل رأسه
بذرهم وأكثر .

فلم يزل صلاح الدين على محاصرة عكا إلى أن
تسلمها بالأمان في ثاني جادى الأولى واستولى على ما فيها
من الأموال والبضائع ، وأطلق من كان بها من المسلمين
مأسوراً وكانوا أربعة آلاف نفس . ورتب في كنيستها
العظمى منبراً ، وأقيم فيها الجمعة ، وأقطع عكا لابنه
الأفضل على ، وأعطى جميع ما للدواية من إقطاع
وضياع للفقير ضياء الدين عيسى المكارى . وسار العادل
بعساكر مصر إلى مجد ليا . فحصره وفتح وغنم
ما فيه . وافتتحت عدة حصون حول عكا ، وهى
قيسارية وحيفا وصفورية ومعليا والشقيف والتولع
والطور . ونهب ما فيها وسبيت النساء والأطفال فقدموا
بماسد القضاء ، وأخذت سبسطية ونابلس . وكتب
السلطان للخليفة بخبر فتح هذه البلاد ، ونزل العادل على
يافا حتى ملكها عنوة ونهبها وسبي الحريم وأسر الرجال .
ونازل المظفر تقي الدين عمر تبين ، وأدركه السلطان
فوصل إليها في حادى عشر جادى الأولى ، وما زال

محاصراً لها حتى تسلمها في ثامن عشر بأمان ، وجلا أهلها
عنها إلى صور وتسلم السلطان العدد والدواب والخزائن ،
وسار فأخذ صرخد بغير قتال . ثم رحل إلى صيداء ففر
أهلها وتركوها ، فتسلمها السلطان في حادى عشرية
ونازل بيروت وضايقها ثمانية أيام إلى أن طلب أهلها
الأمان ، فأجابهم ، واستولى عليها في تاسع عشرية . وأخذ
جبيل فكان من استنقذ بالله من المسلمين المأسورين عند
الفرنج في هذه السنة ما يزيد على عشرين ألف إنسان ،
وأسر المسلمون من الفرنج مائة ألف أسير .
وهلك في هذه السنة القومص صاحب طرابلس .

وقدم المركيس - أكبر طواغيت الفرنج - إلى صور وقد
اجتمع بها أمم من الفرنج ، فتملك عليهم ، وحصن
البلد فسار السلطان بعد فتح بيروت وتسلم الرملة والخليل
وبيت لحم واجتمع مع أخيه العادل ، ونازلا عسقلان في
سادس عشر جادى الآخرة ، ونصبا المجانيق عليها ووقع
الجد في القتال إلى أن تسلم السلطان البلد في سلخه ،
وخرج منه الفرنج إلى بيت المقدس بعد أن ملكوه خمساً
وثلاثين سنة . وتسلم السلطان حصون الدواية ، وهى
غزة والطور وبيت جبريل . وقدم عليه بظاهر عسقلان
ابنه العزيز عثمان من مصر ووافته الأساطيل وعليها
الحاجب لؤلؤ . وكانت الشمس قد كسفت قبل أخذ
عسقلان بيوم حتى أظلم الجو وظهرت الكواكب في
يوم الجمعة ثامن عشرية .

وسار السلطان - وقد اجتمعت إليه العساكر -
يريد فتح بيت المقدس ، فنازله يوم الأحد خامس عشر
رجب ، وبه حشود الفرنج وجميعهم ، فنصب المجانيق ،
واقبل الفريقان أشد قتال ، واستشهد فيه جماعة من
المسلمين . وأيد الله بنصره المسلمين حتى تمكنوا من
السور ونقيوه وأشرفوا على أخذ البلد . فسأل الفرنج
حينئذ الأمان ، فأعطوه بعد امتناع كثير من السلطان ،
على أن يعطى كل رجل من الفرنج عن نفسه عشرة
دنانير مصرية سواء كان غنياً أو فقيراً ، وعن المرأة

خمس دنانير ، وعن كل طفل من الذكور والإناث دينارين ، ثم صولح عن الفقراء بثلاثين ألف دينار . وتسلم المسلمون القدس ، يوم الجمعة سابع عشر رجب ، وأخرج من فيه من الفرنج وكانوا نحو الستين ألفاً ، بعد ما أسر منهم نحو ستة عشر ألفاً ، ما بين رجل وامرأة وصبي ، وهم من لا يقدر على شراء نفسه . وقبض السلطان من مال المفاداة ثلاثمائة ألف دينار مصرية سوى ما أخذه الأمراء وما حصلت فيه الخيانة . والتحق من كان بالقدس من الفرنج بصور ، وتسامع المسلمون بفتح بيت المقدس ، فأتوه رجالاً وركباناً من كل جهة لزيارته ، حتى كان من الجمع ما لا ينحصر . فأقيمت فيه الجمعة يوم الرابع من شعبان وخطب القاضي محيي الدين بن الزكي بالسواد خطبة بليغة دعا فيها للخليفة الناصر والسلطان صلاح الدين ، وانتصب بعد الصلاة زين الدين بن نجما ، فوعظ الناس . وأمر السلطان بترخيم المحراب العمري القديم ، وحمل منبر مليح من حلب ، ونصب بالمسجد الأقصى وأزيل ما هناك من آثار النصرانية وغسلت الصخرة بعدة أحمال ماء ورد ونجرت وفرشت ، ورتب في المسجد من يقوم بوظائفه ، وجعلت به مدرسة للفقهاء الشافعية . وغلقت كنيسة قمامة ، ثم فتحت وقرر على من يرد إليها من الفرنج قطيعة يؤديها . وخرجت البشائر إلى الخليفة بالفتح ، وإلى سائر الأطراف ورحل السلطان عن القدس لخمس بقين من شعبان يريد عكا ، وسار العزيز عثمان إلى مصر فكان آخر العهد به ، وسار العادل مع السلطان فنزل على عكا أول شهر رمضان ، ثم رحل السلطان منها ونزل على صور في تاسعه ، وكانت حصينة وقد استعد الفرنج فيها . فتلاحقت العساكر بالسلطان ، ونصب على صور عدة من الخنايقي وحاصرها . واستدعى السلطان الأسطول من مصر فقدم عليه عشر شواني . وصار القتال في البر والبحر ، فأخذ الفرنج خمس شواني ووردت مكانة الخليفة على السلطان ، وفيها

غلظة وإنكار أمور ، فأجاب بالاعتذار ، ورحل عن صور في آخر شوال وعادت العساكر إلى بلادها . وأقام السلطان بعكا وسار العادل إلى مصر . فطرق الفرنج قلعة كوكب ، وقتلوا بها جماعة من المسلمين ، ونهبوا ما كان بها . وأتته على عكا رسل الملوك بالتهنئة من الروم والعراق وخراسان بفتح بيت المقدس .

وفي هذه السنة ، أعفى سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة ، اجتمع الشمس والقمر والمريخ والزهرة وعطارد والمشتري وزحل وأظفار الدب ، في برج الميزان أربع عشرة ساعة ، فاجتمع المنجمون كلهم وحكموا بكون طوفان الريح ، وأنه ولا بد كائن . وواقع ، فتقلب الأرض من أولها إلى آخرها ، وأنه لا يبقى من الحيوان شيء إلا مات ، ولا شجرة ولا جدار إلا سقط . وكان معظم هذه الحكمة عن بلاد الروم . وأرجفوا بأنها هي القيامة فاتخذ قوم الكهوف والمغائر في الجبال وبالغوا في الاعتداد لهول ذلك اليوم . وقال القوم « كتب القدماء كلها أحالت على هذا الاجتماع ، وأن فيه دمار الدنيا » وكان ذلك في مسرى وفي جنادى الآخرة للسابع والعشرين منه وهو يوم الثلاثاء مع ليلة الأربعاء إلى يوم الأربعاء ، فلم تهب ريح ولا تحرك نيل مصر ، وهو في زيادته في مسرى ، ومن العادة أن تهب الريح من العصر إلى العشاء في وجه الماء ، فيقف باذن الله فتكون فيه الأمواج فلم يحدث تلك الليلة ولا ثاني يوم ولا قبلها بيوم شيء من ذلك ، وطلع الناس بالسرير الموقدة على السطوحات لاختبار الهواء ، فلم تتحرك نار ألبنة . وكان أشد الناس إرجافاً بهذه الكواكب الروم ، فأكذبهم الله ، وسلط عليهم السلطان الملك الناصر صلاح الدين يوسف ، فأخذ كبارهم وكسرهم ، وملا الأرض من الأسرى شرقاً وغرباً ، وأخذ القدس وأصاب جماعة ممن كان يرجف بهذه الرياح آفات ، ما بين موت بعضهم واعتلال بعضهم .

وفيها خرج في سادس عشر جنادى الآخرة قفل

شأى إلى مصر، وهو أول قفل سلك بلاد الساحل، بلا حق يدفعه ولا مكس يؤديه، وفيها سار قراقوش التقوى، واستولى على القيروان، وحاربه ابن عبد المؤمن سلطان المغرب على ظاهر تونس فانكسر منه، وأقيمت الخطبة في ربيع الأول في تلك البلاد للسلطان صلاح الدين. فجمع ابن عبد المؤمن، وواقع قراقوش وهزمه، ففر قراقوش في البرية.

وفيها أمر السلطان بأن تبطل النقود التي وقع الاختلاف فيها وتضرر العامة بها، وأن يكون ما يضرب من الدنانير ذهباً مصرياً، ومن الدراهم الفضة الخالصة. وأبطل الدراهم السود لاستئصال الناس الميزان، فسر الناس ذلك.

(٢) السلطان الناصر محمد بن قلاوون

(ج ٢، ص ٥٣٧ - ٥٤٥)

وكان يحب العمار، فلم يزل من حين قدم من الكرك إلى أن مات مستمر العمار. فجاء تقدير مصروفه كل يوم مدة هذه السنين ثمانية آلاف درهم. وكان ينفق على العمار المائة ألف درهم، فإذا رأى فيها ما لا يعجبه هدمها كلها وجدها على ما يختار، ولم يكن من قبله من الملوك في الانفاق على العمار كذلك، بل أراد المنصور قلاوون مرة أن يبني مصطبة عليها رفرف يقيه حر الشمس ليجلس عليها، فكتب له الشجاعى تقدير مصروفها أربعة آلاف درهم، فتناول الورقة من يد الشجاعى ومزقها وقال «أعد في مقعد بأربعة آلاف؟»، انصبوا إلى صواناً إذا نزلت، ولا أخرج من بيت المال لمثل هذا شيئاً. وكذلك كان الظاهر بيبرس ومن قبله لا يسمحون بالمال، وإنما يدخرونه صيانة وخوفاً، ولم يعرف لأحد منهم أنه أنعم بألف دينار جملة واحدة. واستجدت في أيامه عمائر كثيرة: منها حفر خليج الإسكندرية من بحر قوّة في مدة أربعين يوماً، عمل فيه فوق المائة ألف رجل من أهل النواحي، فاستجد

عليه عدة سواقي وبساتين في أراضي كانت سباحاً، فصارت مزارع قصب السكر والسمسم. وعمرت هناك الناصرية، ونقل إليها مقدار بن شماس بأولاده وعدتهم مائة ولد ذكر. واستمر الماء طول السنة بخليج الإسكندرية. وأنشأ الميدان تحت القلعة، وأجرى له المياه وغرس فيه النخل والأشجار، ولعب فيه بالكرة في كل يوم ثلاثاء مع الأمراء والخاصكية، وعمر فوق القصر الأبلق، وأخرب البرج الذي عمره أخوه الأشرف خليل على الاصطبل، وجعل فوقه رفراً، وترك أصله من أسفله وعمر بجانبه برجاً نقل إليه المالك. وغير باب النحاس بالقلعة، ووسع دهليزه، وعمر في الساحة قدام الإيوان طباقاً للأمراء. والخاصكية، وغير الإيوان مرتين، وفي المرة الثالثة أقره على ما هو عليه الآن، وحمل إليه العمدة الكبار من بلاد الصعيد، فجاء من أعظم المباني الملوكية. وعمر بالقلعة دوراً من باب القلعة من القلعة باباً ثانياً، وعمر حارة مختص وعمر الجامع بالقلعة والقاعات السبع التي تشرف على الميدان وباب القرافة لأجل سكنى سراريه، وعمر المطبخ وجعل عمائره كلها بالحجارة خوفاً من الحريق. وعزم أن يغير باب القلعة المعروف بالمدراج، ويعمل له دركاه، فمات قبل ذلك، وعمل في القلعة حوش الغنم وحوش البقر وحوش المعزى وجابر الأوز وغير ذلك، فأوسع فيها نحو خمسين فداناً. وعمر الخانكاه بناحية سرياقوس ورب بها مائة صوفي لكل منهم الخبز واللحم والطعام والحلوى وسائر ما يحتاج إليه. وعمر القصور بالقرب منها، وعمل لها بستاناً حمل إليه الأشجار من دمشق وغيرها، فصار به عامة فواكه الشام. وحفر الخليج الناصري، خارج القاهرة، حتى أوصله إلى سرياقوس، فعمر على هذا الخليج عدة قناطر منها قطرة عند الميدان أنشأها الفخر ناظر الجيش، وقطرة قدادار وإلى القاهرة، وغير ذلك، فصار بجانب الخليج عدة بساتين، وعمرت به أرض الطبالة بعد خرابها من أيام العادل كتبغا.

وعمرت في أيام السلطان الناصر جزيرة الفيل وناحية بولاق بعد ما كانت رمالاً ترى بها المالك الشاب ، وتلعب فيها الأمراء بالكرة ، فصارت كلها دوراً وقصوراً وجوامع وأسواقاً وبساتين وبلغت البساتين بجزيرة الفيل زيادة على مائة وخمسين بستاناً ، بعد ما كانت نحو العشرين بستاناً . واتصلت العمارة على ساحل النيل من منية الشيرج إلى جامع الخطيرى إلى حكر ابن الأمير وزربية قوصون إلى منشأة الكتبة ومنشأة المهرافى إلى بركة الحبش ، حتى كان الإنسان يتعجب لذلك ، فانه كان يعهد هذا كله لئلا رمل وحلفاء ، فصار لا يرى فيه قدر ذراع إلا وفيه بناء .

وعمرت في أيامه أيضاً القطعة التي فيها بنى قبة الإمام الشافعى إلى باب القرافة ، بعد ما كانت فضاء لسباق خيل الأمراء والأجناد والخدام ، فتحصل به اجتماعات جليلة للتفرج عليهم ، إلى أن أنشأ السلطان تربة الأمير يبيغا التركمانى ، فعمر ذلك كله تربة وخوانك حتى صارت العائز متصلة من باب القرافة إلى بركة الحبش لا يوجد بها قدر ذراع بغير عمارة . وتنافس الأمراء في ذلك حتى بلغوا في عمارته مبلغاً عظيماً إلى الغاية .

وعمر في أيامه أيضاً الصحراء التي فيها بنى القلعة وخارج باب المحروق إلى قبة النصر وكان هناك ميدان القبق من عهد الظاهر بيبرس برسم ركوب السلطان وعمل الموكب به ، وبرسم سباق الخيل ، وأول من عمر فيه الأمير قراستقر بربه وعمل لما حوض ماء للسيل يعلوه مسجد ثم اقتدى به الأمراء والأجناد وغيرهم حتى امتلأ الميدان من كثرة العائز .

وعمر السلطان المالك عدة قصور : منها قصر الأمير طقمتر الدمشقى بحدره البقر وبلغ مصروفه ثمانمائة ألف درهم ، فلما مات طقمتر أنعم به السلطان على الأمير طشمير حمص أخضر ، فزاد فيه . ومنها قصر الأمير بكتمر الساقى على بركة الفيل ، فعمل أساسه أربعين ذراعاً ، وارتفاعه عن الأساس مثلها فزاد مصروفه

على ألف ألف درهم . ومنها الكباش حيث كانت عمارة الملك الصالح نجم الدين أيوب ، فعمله السلطان سبع قاعات برسم نزول بناته وسرايه فيها للتفرج على ركوب السلطان إلى الميدان الكبير ، ولم ينحصر ما أنفق فيها لكثرتة . ومنها اصطبل الأمير قوصون بسوق الخيل تحت القلعة ، حيث كان اصطبل الأمير سنجر البشمقدار ، واصطبل سنقر الطويل . ومنها قصر بهادر الجوبانى بجوار زاوية البرهان الصائغ بالجسر الأعظم تجاه الكباش ومنها قصر قطلوبغا الفخرى ، وقصر الطنبغا الماردبى وقصر يلبغا وهو أجل ما عمره من القصور ، من صرف على أساسه خاصاً عن ثمن جبر وجبر وأجرة مائة وثلاثين ألف درهم وعمل نزوله في الأرض ثلاثين ذراعاً ، واحتيج فيه إلى زنة عشرة آلاف درهم لازورد لدهان سقوفه ثمنها مائة ألف درهم .

وعمر الأمراء في أيام السلطان الناصر عدة دور ، منها دار الأمير أيدغمش أمير آخور ، ودار آقبا ، ودار طقزدمر ، ودار بشتاك على النيل - وهى تشتمل على ربع كبير فوق زربية بجوار جامع طبرس - وقصر بشتاك بالقاهرة وقد ذكرت هذه القصور والدور في كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والأمصار ذكرأ مستوعباً لأخبارها .

وكانت للسلطان عناية كبيرة ببلاد الجزيرة ، وعمل على كل بلد بها جسراً أو قنطرة ، وكانت أكثر بلادها تشرق لعلوها ، فعمل جسر أم دينار في ارتفاع النقى عشر قصبه ، أقام العمل فيه مدة شهرين ، فحبس الماء حتى رويت تلك الأراضي كلها ، وعم النفع بها وقوى بسبب هذا الجسر الماء حتى حفر بحراً يتصل بالجزيرة ، وخرج في أراضيها عدة مواضع زرعت بعد ما كانت شاسعة ، أخذ منها قوصون وبشتاك وغيرهما عدة أراضي عمروها ووقفوها ، واستجد السلطان على بقيتها ثلاثمائة جندي .

ملك الأمراء ، ولم تكن قبل ذلك إلا ضيعة من ضياع
الرملة ، ومثلها فكثير من قرى الشام وحلب والساحل
يطول الشرح في ذكر ذلك .

وأنشأ السلطان الناصر الميدان الكبير على النيل ،
وخرب ميدان اللوق الذى أنشأه الظاهر بيبرس ، وعمله
بستاناً حملت إليه الأشجار من دمشق وغيرها ، فكانت
فواكه تحمل إلى الشراب خاناه السلطانية . ثم أنعم به
على الأمير قوصون ، فبنى تجاهه على الزريبة المعروفة
بزريبة قوصون ووقفهما .

واقضى به الأمراء فى العارة ، فأخذ قوصون
بستان بهادر رأس نوبه - ومساحته خمسة عشر فداناً -
وحكره للناس ، فبنوه دوراً وعرف بحكر قوصون .
وحكر السلطان حول البركة الناصرية أراضي البستان
فعمره الناس وسكنوا فيه . وحكر الأمير طقزدمر
بجوار الخليج بستاناً مساحته ثلاثون فداناً ، وبنى له قنطرة
عرفت به ، وعمل هناك حماماً وحوانيت ، فصار حكرأ
عظيماً للمساكين . وحكر الأمير آقبا عبد الواحد
بستاناً بجوار بركة القليل ، فعمر عمارة كثيرة بعد ما كان
مقطع طريق ، فصار قدر مدينة كبيرة . وأخذ بقية الأمراء
جميع ما كان من البساتين والجنيئات ظاهر القاهرة
وحكروها ، وحكرت الدادة حديق - وهى المعروفة
باسم ست مسكة القهرمانه - حكرين عرفا بها ، فجاءوا
من أحسن الأحكار ، وأنشأ لكل واحد منهما جامعاً
تقام به الجمعة ، فأنافت الأحكار التى استجدت فى أيامه
على ستين حكرأ حتى لم يوجد موضع بحكر . واتصلت
العمارات من خارج القاهرة إلى جامع ابن طولون
والمشاهد ، وقد ذكرنا أيضاً هذه الأحكار فى كتاب
المواعظ والاعتبار ذكرأ شافياً .

وفى أيامه عمر الأمير قوصون بالقاهرة وكالة حيث
كانت دار تعويل البوعانى ، وعمر الأمير طشتمر
حمص أخضر ربعاً بجوار حدره البقر ، وهو الذى
عمر قيسارية الحريريين بجوار الوراقين من القاهرة . وعمر

واستجدت فى أيامه عدة أراضى بنواحى الشرقية
وفوة وشباس ، وأقطعت لعدة أجناد . وعمل أيضاً جسر
شيبين ، فزاد بسببه خراج الشرقية . وعمل جسر
خارج القاهرة حتى رد النيل على منية الشرج وغيرها ،
وعمرت بسببه بساتين جزيرة القيل وكثر عددها .

وأحكم السلطان عامة أرض مصر قبليها وبحريها
بالترع والجسور حتى أتقن أمرها ، وكان يركب إليها
يرسم الصيد فى كل قليل ، ويتفقد أحوالها وينظر فى
جسورها وترعها وقناطرها بنفسه بحيث أنه لم يدع فى
أيامه موضعاً منها حتى عمل فيه ما يحتاج إليه .

وكان له سعد فى جميع أعماله ، فكان يقترح المنافع
من قبله ، بعد أن كان يزهد فيه يأمر به حذاق
المهندسين . ويقول بعضهم « ياخوندا ! ! الذين جاءوا
من قبلنا لو علموا أن هذا يصح فعلوه » ، فلا يلتفت
إلى قولهم ويفعل ما بدا له من مصالح البلاد ، فتأتيه
أغراضه على ما يحب ويختار ، فزاد فى أيامه خراج مصر
زيادة هائلة فى سائر الأقاليم . وكان إذا سمع بشراق
بلد أو قرية من القرى أهمه ذلك ، وسأل المقطع بها
عن أحوال القرية المذكورة غير مرة ، بل كلما وقع
بصره عليه ، ولا يزال يفحص عن ذلك حتى يتوصل
إلى ريتها بكل ما تصل قدرته إليه . كل ذلك وصاحبها
لا يسأله فى شيء من أمرها ، فيكلمه بعض الأمراء فى
ذلك فيقول « هذه قريتي ، وأنا الملزوم بها والمستول
عنها » فكان هذا دأبه . وكان يفرح إذا سأل به بعض
الأجناد فى عمل مصلحة بلده بسبب عمل جسر أو
تقاروى أو غير ذلك ، وينبل ذلك الرجل فى عينه ، ويفعل
له ما طلبه من غير توقف ولا ملل فى إخراج المال ،
فإن كلمه أحد فى ذلك فيقول « فلم يجمع المال فى بيت
مال المسلمين إلا لهذا المعنى وغيره ؟ » فهذه كانت
عوائده . وكذلك فعل بالبلاد الشامية ، حتى أن مدينة
غزة هو الذى مصرها وجعلها على هذه الهيئة ، وكانت
قبل كآحاد قرى البلاد الشامية ، وجعل لها نائباً ، وسمى

الأمير بكتمر الساقى بمدينة مصر ربيعين وحوانيت على النيل ودار وكالة ومطابخ سكر، وعمر الأمير طقزدمر دار التضاح خارج باب زويلة والربع الذى فوقه .

وتجددت عدة جوامع فى أيامه أنافت على ثلاثين جامعاً : منها الجامع الناصرى بقلعة الجبل، جددته السلطان الناصر وأوسعته، والجامع الجديد الناصرى ظاهر مصر على النيل، وجامع المشهد النفيس، وجامع الأمير كراى المنصورى بآختر الحسينية وجامع الأمير طبرس نقيب الجيش على النيل بجوار الخانكاه، وهو الذى عمر أيضاً مدرسة بجوار الجامع الأزهر بالقاهرة ، وجامع الأمير بدر الدين محمد بن التركمانى بالقرب من باب البحر، وجامع القنجر ناظر الجيش على النيل فيما بين بولاق وجزيرة الفيل .

وهو الذى عمر جامعاً آخر خلف خص الكيالة ببولاق، وجامعاً ثالثاً بالروضة ، وجامع كريم الدين خلف الميدان ، وجامع شرف الدين الجاكي بسوقه الرئوى، وجامع الأمير قيدان الرومى بقناطر الوز ، وجامع دولت شاه مملوك العلاقى بكوم الريش، وجامع الأمير جمال الدين آقوش نائب الكرك بطرف الحسينية، وجامع ناصر الدين الحرانى الشرايشى بالقرافة، وجامع الأمير آقسفرشاد العائز قريباً من الميدان ، وجامعاً خارج باب القرافة عمره جماعة من العجم، وجامع التوبه بباب البرقية - عمره مغلطاي أخو الأمير الماس - وجامع بنت الملك الظاهر بيبرس بالجزيرة المستجدة ، وعمر ما حوله أملاكاً كثيرة ، وجامع الأمير الماس بالقرب من حوش ابن هنس ، وجامع الأمير قوصون خارج القاهرة ، وجامع خارج باب القرافة، وجامع الأمير عز الدين أيدمر الخطيرى على النيل ببولاق ، وجامع أخى صاروجا بشون القصب، وجامع الحاج آل ملك بالحسينية، وجامع الأمير بشتاك على بركة الفيل تجاه خانكاه ، وجامع ست حدق فيما بين قنطرة السد وقناطر السباع، وجامع ست مسكه قريباً من قنطرة آقسفر ، وجامع الأمير الطنبغا الماردينى خارج باب

زويله ، وجامع مظفر الدين بن الفلك بسوقه الجميزة من الحسينية ، وجامع جوهر السحرقي قريباً من باب الشعرية، وجامع فتح الدين محمد بن عبد الظاهر بالقرافة . واستجد بدمشق فى أيام السلطان الناصر أيضاً جامع كريم الدين ، وجامع شمس الدين غبريال ، وجامع الأفرم ، وجامع تنكر وجامع يلغا .

• • •

وبعد فإن مؤلفات المقرئى وغيره من قدماء المؤلفين السابقين فى مصر لا تزال توصف بأنها كتب صفراء باهتة المعرفة ، مع العلم بأنها كتب سبقنا المستشرقون إلى كتابة تاريخنا منها، فى مؤلفات أوربية بيضاء ناصعة المعرفة . وأقول إن هذه الكتب العربية القديمة الحافلة بأصول التاريخ المصرى ليست باهتة المعرفة لما ينعتها بعض الناعتين المحدثين ، بل تشف بمحتوياتها عن ألوان زاهية مضيئة لمعرفة مصر وأهلها فى العصور الوسطى ، وهى معرفة واجبة علينا للذين نحن أبناءهم . ولا سبيل إلى إنكار هذه المعرفة الواجبة ، أو التناكر لها أو جحودها أو تصغير شأنها فى تكويننا الحاضر والمستقبل . وربما يقول بعض القائلين أن مقتضيات الحياة الحديثة تتطلب الاستمداد الثقافى من المؤلفات الغربية الحديثة فحسب ، لا من الكتب الشرقية القديمة وأشباهها مما طال عليه سالف الأمد . وعندى أنه ينبغى على الشرق الأوسط أن يأخذ من قديم الشرق وحديث الغرب معاً ، على قاعدة الاختيار والاقتباس المستنير من المنبعين مع الملائمة والاعتدال .

ومن البدهى أن الاقتباس من النبع الشرقى معناه إحياء كتب التراث القديم فى مختلف العلوم والفنون ، بالنشر السليم ، واستخدامها على نحو ما فعل المستشرقون قبلنا . ومن البدهى كذلك أن القنوع بالاستمداد من المؤلفات الغربية الحديثة ، يجعل البناء الثقافى فى الشرق العربى على أساس طارئ عليه ، وهو أخطر أنواع البناء عند أساتذة علم النفس التربوى والاجتماعى .

ما بعد الطبيعة لأرسطو طاليس

بمستلم
الدكتور عبد الرحمن بدوي

وحوالى سنة ٣٦٦ ق. م وأرسطو في سن الثامنة عشرة جاء إلى أثينا ودخل الأكاديمية ، وهى المدرسة التى كان يدرس فيها أفلاطون مؤسسها . فدرس على أفلاطون وظل يتلمذ له حتى وفاة الأستاذ ، مشتركاً في التعليم في الوقت نفسه ومؤلفاً لبعض المؤلفات الصغيرة المكتوبة غالباً على هيئة محاورات ، تقليداً لأسلوب الأستاذ (أفلاطون) في الكتابة . توفي أفلاطون في سنة ٣٤٨ ق. م فتولى رئاسة الأكاديمية ابن أخيه اسپوسيوس ، فغادر أرسطو أثينا ورحل هو وزميله في الدراسة يدعى اكسينوقراط إلى طرواد عند الطاغية هرمياس الأترقي ، وقام بالتدريس والبحث العلمى والاجتماعى . وبعد عامين أو ثلاثة نقل أرسطو مدرسته إلى ميتلين في جزيرة لسبوس ، لكنه لم يبق ثم طويلاً إذ دعاه في سنة ٣٤٣ فيليب المقدونى إلى بلاطه في مقدونيا ليكون مربياً لابنه الاسكندر الذى كانت سنة آنذاك ١٣ سنة .

وفي مقدونيا علم أرسطو بنياً وفاة هرمياس سنة ٣٤١ ، فجاءت أخت أو بنت أختى هرمياس ، وهى فوثياس وبلغت إلى فيليب ، فتزوجها أرسطو . لكنها ماتت بعد قليل بعد أن أنجبت منه بنتاً ، فتزوج

يحتل هذا الكتاب مركز الصدارة بين مؤلفات أرسطو طاليس وفيه أودع ججاج فلسفته على أنه - كما أثبت ويجر - ليس كتاباً واحداً قصد أرسطو طاليس إلى تأليفه قصداً ، بل هو مجموع كتابات خطها في ظروف مختلفة وأطوار من حياته متباينة ، ومن هنا لا يؤلف كلاً واحداً تسرى فيه روح واحدة ، كما تطرق الشك إلى صحة نسبة بعض فصوله إلى أرسطو طاليس .

حياة أرسطو طاليس

ولد أرسطو طاليس في سنة ٣٨٤ ق. م بمدينة اسطاغيرا ، وهى مستعمرة قديمة أيونية على الشاطئ الشرقى من خلقيدية . وكان أبوه نيقوماخوس ، من جماعة الاسقلايين ، وهى نقابة الأطباء في بلاد اليونان وكان طبيباً خاصاً لأمونتاس الثانى ملك مقدونية ، والوالد فيليب المقدونى الذى كان بدوره والد الاسكندر الأكبر . أما أمه فكانت أسرتها من خلقيس في بوبيا وفقد أرسطو والده في سن مبكرة ، وليس من المحتمل أن يكون قد تعلم منه الطب .

النوع الأول . وأما من حيث الأسلوب فالنوع الأول أجمل ، روعيت فيه مقتضيات البلاغة ، ولهذا قال عنها شيشرون إنها « نهر ذهبي يفيض بالبلاغة » . وعلى العكس من ذلك كان النوع الثاني ، وهو الموجه للخاصة ، يتقصه إحكام التأليف وبلاغة العبارة ، ولهذا جاء بعضه كأنه مجرد مذكرات يستعان بها في إلقاء المحاضرة ، أو على هيئة شذرات غير متناسقة تماماً .

وتقسم كتب أرسطو من حيث الموضوع الى الأقسام التالية :

- (أ) الكتب المنطقية :
- (ب) الكتب الطبيعية .
- (ج) الكتب الميتافيزيقية .
- (د) الكتب الأخلاقية .
- (هـ) الكتب الشعرية .

(أ) الكتب المنطقية وتشمل

- ١ - « المقولات » وفيه يبحث في أهم الصفات التي تطلق على الموجودات من الناحية المنطقية : الجوهر ، الكم ، الكيف ، المكان ، الزمان ، الإضافة ، الوضع ، المليك ، الفعل ، الانفعال .
- ٢ - « العبارة » وفيه يبحث في القضية من الناحية المنطقية .

- ٣ - « التحليلات الأولى » - وهي بحث في القياس .

- ٤ - « التحليلات الثانية » - وهي بحث في البرهان .
- ٥ - « المواضع الجدلية » ويبحث في الحجج المحتملة .

(ب) الكتب الطبيعية

- ٦ - « السماع الطبيعي » وهو كتابه الرئيسي في علم الطبيعة ، ويقع في ثمانى مقالات ، ويدرس الحركة والطبيعة والزمان والمكان .

أرسطو مرة ثانية من امرأة من بلده ، اسطاغيرا ، وهى التى أنجب منها ابنه نيقوماخوس الذى أهلى إليه كتاب « الأخلاق » .

لكن لم تطل مهمة أرسطو مريباً للأسكندر ، إذ تولى هذا العرش بعد ذلك بثلاث سنوات ، فأنهك في الحياة العسكرية والسياسية . لكن أرسطو لم يفارقه إلا بعد ذلك بمدة في سنة ٣٣٥ ق . م ، إذ جاء في هذه السنة إلى أثينا وفتح مدرسة بالقرب من معبد أبولون اللوقيونى ، ومن هنا سميت هذه المدرسة باسم « اللوقيون » ، قامت تنافس أكاديمية أفلاطون التى صار على رأسها آنذاك زميله القديم أكسينوقراط . وظل أرسطو يدرس في مدرسته هذه طوال اثنتى عشرة سنة ، ويقوم بالأبحاث الفلكية والتشريحية والجوية والبيولوجية .

ولما توفى الأسكندر الأكبر في سنة ٣٢٣ ق . م أصبحت اللوقيون مهددة من جانب الحزب المعادى للمقدونيين . لهذا رأى أرسطو من الحكمة ألا يجعل الأثينيين يرتكبون نفس الجريمة التى ارتكبوها مع سقراط ، فلجأ إلى مدينة خلقيس ووطن أمه ، حيث توفى في السنة التالية ، سنة ٣٢٢ ق . م وهو في سن الثانية والستين .

مؤلفاته

ومؤلفات أرسطو عديدة متنوعة بحيث تولى دائرة معارف عصرها . وقد ذكر لنا بطليموس الغريب عنوانات ٨٢ منها تألف من ٥٥٠ مقالة . لكن قسماً كبيراً جداً منها ضاع ولم يصل إلينا . لكن لحسن الحظ أن الذى بقى هو الجانب الأهم . ذلك أن مؤلفاته تقسم إلى قسمين : « كتب منشورة » ويقصد بها إلى عامة الجمهور ، و « كتب مستورة » ويقصد بها إلى خاصة التلاميذ والمختصين وفيها العرض الشامل للمذهب . ومعظم أو جل ما ضاع ينتسب إلى

كتاب « ما بعد الطبيعة »

هذا العنوان : « ما بعد الطبيعة » لم يضعه أرسطوطاليس ، بل وضعه أندرونيقوس الرومى (عاش فى القرن الأول قبل الميلاد) وهو يرتب كتب أرسطو بعضها تلو البعض فجاء هذا الكتاب بعد كتاب « الطبيعة » (« السماع الطبيعى ») ولهذا سماه « ما بعد الطبيعة » أى : التالى فى الترتيب الذى وضعه هو لكتاب الطبيعة . فالمسألة مسألة ترتيب خارجى فحسب ، ولا شأن له بموضوع الكتاب . أما الاسم الذى كان يطلقه أرسطو نفسه على هذا الكتاب فهو : « الفلسفة الأولى » .

و « كتاب ما بعد الطبيعة » يتألف من ثلاث عشرة مقالة ترقم بالحروف اليونانية من ألفا إلى نو ؛ لكن مقالة الألفا تقسم أحياناً إلى قسمين : ألفا الكبرى ، وألفا الصغرى ، وبذلك يصبح عدد المقالات أربع عشرة مقالة .

وهاك ملخصاً إيجابياً بما فى كل مقالة مقالة :

١ - المقالة الأولى (ألفا الكبرى) : تعرف الفلسفة بأنها تفسير الأشياء بأسبابها ، أو عللها ، والعلل أربع : علة فاعلية ، علة غائية ، علة مادية ، علة صورية . وهذه الأخيرة هى الأهم فى نظر أرسطو ، وهى المعنى الحقيقى للعلة . ومن الفصل الثالث حتى العاشر يأخذ أرسطو فى بيان تاريخ الفلسفة قبله ابتغاء أن يبين أنه لم يتم حتى الآن وضع حل لمشكلة الحقيقة ، لأن الأبحاث لم تقم على العلل الأربع التى كشف عنها أرسطو فى القسم الأول من هذه المقالة . وهكذا يتأيد القسم الأول النظرى بالقسم الثانى التاريخى . ولهذا القسم الثانى أهمية خاصة بالنسبة إلى تأريخ الفلسفة اليونانية .

٢ - المقالة الثانية (ألفا الصغرى) : موجزة جداً ، ويشك فى صحة نسبتها إلى الكتاب وإلى أرسطو

٧ - « فى النفس » ويبحث فى الحياة فى مختلف أشكالها ، خصوصاً الحياة الحسية والعقلية ، ووظائف النفس ، وقواها ، والعقل .

٨ - « فى الكون والفساد » - ويبحث فى تكون الأشياء وتحللها .

٩ - « فى السماء » ويبحث فى الاجرام بنوعها : الفاسدة وهى الواقعة تحت فلك القمر ؛ والخالدة وهى الاجرام السماوية .

١٠ - « تاريخ الحيوان » - وهو دراسة علمية للحيوان .

(ج) الكتب الميتافيزيقية .

١١ - « ما بعد الطبيعة » - وهو موضوع هذا البحث .

(د) الكتب الأخلاقية

١٢ - « الأخلاق إلى نيقوماخوس » - أهدها كما قلنا إلى ابنه ؛ والكتاب صحيح النسبة إلى أرسطو . وفيه يدرس الأخلاق والفضائل الخ .

١٣ - « الأخلاق إلى أوديموس » أو بالأحرى « الأخلاق تأليف أوديموس » - إذ يشك تماماً فى صحة نسبته إلى أرسطو ، وهو بالأحرى بقلم أوديموس .

١٤ - « الأخلاق الكبرى » - وهو منزع من الكتابين السابقين ، ومن الراجح أنه ليس لأرسطو .

١٥ - « السياسة » - ويبحث فى الدولة ونظمها .

١٦ - « دستور الأثينيين » - وهو واحد من

٥٢ دستوراً درسها أرسطو ، وقد عثر عليه فى سنة ١٨٩١ بالفيوم بمصر .

(هـ) الكتب الشعرية

١٧ - « فى الشعر » - ولم يبق منه إلا قسم ، وفقد

القسم المتعلق بالقومودية ، بينما بقى لنا ذلك المتعلق بالطراغودية .

نفسه . وفيه يردد نفس الذى قاله فى المقالة الأولى من أن الفلسفة هى البحث عن العلل النهائية . ولا بد من التوقف عند علل نهائية ، لأنه لا يمكن الاستمرار إلى غير نهاية .

٣ - المقالة الثالثة (بيتا) يتناول فيها ١٤ مسألة ميتافيزيقية ويبين الحجج المؤيدة والحجج المعارضة . ومن هنا جاء بحثه هنا على هيئة شكوك (أبوريات) . فمثلاً يبحث (١) هل ينتسب إلى علم واحد أو إلى عدة علوم - البحث فى كل أنواع العلل ؟ (٢) هل مبادئ البرهان موضوع علم واحد أو عدة علوم ؟ (٣) هل ها هنا علم واحد لكل الجواهر ، أو عدة علوم ؟ (٤) هل نقر بوجود جواهر محسوسة فقط ، أو نقر أيضاً بوجود جواهر غير محسوسة ؟ (٥) هل علم مابعد الطبيعة لا يشمل غير الجواهر ، أو يشمل أيضاً الأعراض الخاصة بالجواهر ؟ (٦) هل الأجناس عناصر ومبادئ للموجودات ؟ أو هذا هو من شأن الأجزاء الأولى المؤلفة لكل فرد ؟ (٧) ولوسلمنا بأن الأجناس هى المبادئ الحقيقية فهل ينبغى أن نعد المبادئ هى الأجناس الأولى أو الأنواع الدنيا التى تقال مباشرة على الأفراد ؟ (٨) إذا لم يكن ها هنا غير الأفراد ، والأفراد عددهم لا ينتهى ، فكيف يتأتى الحصول على علم بلا نهائية الأفراد ؟ (٩) إذا لم توجد وحدة بين المبادئ فكيف تم المعرفة ؟ (١٠) إذا كانت المبادئ واحدة هى هى نفسها ، فكيف حدث إذن أن بعض الموجودات تكون وتفسد ، والبعض الآخر لا يكون ولا يفسد - وما السبب فى ذلك ؟ (١١) هل الموجود والواحد جواهر للأشياء أو ثم حقيقة أخرى هى موضوع الموجود والواحد ، وينبغى البحث عن طبيعتها ؟ (١٢) هل العناصر توجد بالقوة ، أو على نحو آخر ؟ (١٣) هل المبادئ كلية أو تندرج تحت الأمور الفردية ؟ (١٤) هل الأعداد والأجسام والسطوح والنقط جواهر أو غير جواهر ؟

٤ - المقالة الرابعة (الجا) : موضوع علم مابعد الطبيعة هو البحث فى الموجود بما هو موجود . وفى هذه المقالة يبحث أرسطو فى الموجود بما هو موجود ، أى من حيث وجوده فقط ، كما يبحث فى الابدائيات وفى مبدأ التناقض . وتنقسم المقالة إلى قسمين : الأول (فصل ١-٢) يحدد موضوع الميتافيزيقيا ؛ والثانى (الفصل ٣-٨) نقدى يشمل برهاناً غير مباشر على المبادئ الأولى ، وخصوصاً مبدأ التناقض .

٥ - المقالة الخامسة (الدلتا) : هذه المقالة عبارة عن قاموس فلسفى ، إذ فيها يقدم أرسطو ثلاثين تعريفاً مفصلاً لثلاثين مصطلحاً فلسفياً هى :

المبدأ - العلة - العنصر - الطبيعة - الضرورى - الواحد - الموجود - الجوهر - ذات الشيء ، المخالف ، المبين - الشبيه - المتقابلات ، المتضادات ، الغيرية النوعية - المتقدم والمتأخر - القدرة ، قادر على ؛ العجز ، عاجز عن - الكم - الكيف - الإضافة - التام - النهاية - فيه ، وبه ، ومن أجله - الوضع - الحال - الانفعال - العدم - المثلث - يصدر عن - الجزء - الكل - المبتور - الجنس - الزائف - العرض .

وواضح أن هذا المعجم الفلسفى لا يمكن أن يكون جزءاً من الكتاب الأسمى ، ولهذا يعمل الباحثون إلى القول بأنه كان فى الأصل رسالة قائمة برأسها ثم أدمج فى كتاب ما بعد الطبيعة ، خصوصاً وأن ذيوجانس اللايرسى (٥ : ٢٧) يذكر من بين مؤلفات أرسطو رسالة عنوانها : « فى الأمور التى تقال بعدة معانٍ » .

ولم يتخذ أرسطو فى إيراد هذه الألفاظ أية قاعدة.

٦ - المقالة السادسة (مقالة الإپسلون) : وفيه يتناول الشك الأول الذى وضعه فى مقاله البيتا وأشارنا إليه من قبل ، ويتعلق بوحدة أو كثرة العلم

المتعلق بالعلل الأولى . والموضع المهم في هذه المقالة هو النقطة الواردة في ختام الفصل الأول وفيها يحاول أن يوفق بين التصور اللاهوتي الذي ورثه عن أفلاطون والذي يتميز بالقول بوجود إله عالٍ واحد ، وبين التصور الانطولوجي للميتافيزيقا بوصفها العلم الكلي بالموجود .

وبعد أن يميز أرسطو بين الفلسفة الأولى وبين سائر العلوم النظرية ، ويحدد طبيعتها وميدانها ويضع تقريرات حاسمة جديدة عن الموجود بما هو موجود ، ينتقل إلى دراسة المعاني المختلفة للوجود بحيث يستبعد من ميدان الميتافيزيقا على التوالي : الوجود بالعرض (فصل ٢-٣) والوجود بمعنى الحق (فصل ٤) ، إذ الأول غير قابل للعلم ، والثاني ليس إلا تعديلاً للفكر . كذلك يبحث في تحديد العلاقة بين الميتافيزيقا وسائر العلوم الفزيائية والرياضية . ويبين معنى الحق والباطل .

٧- المقالة السابعة (الزيتا) : يأخذ في دراسة الموضوع الأساسي للميتافيزيقا وهو مشكلة الجوهر . وينتهي إلى أنه لا يمكن أن نعوّز مرتبة الجوهر إلى الجنس والهيولى والكلّي والفرد أو أجزائه ، بل فقط إلى الماهية ، أي إلى الصورة ، لا الصورة بالمعنى الأفلاطوني ، بل الصورة غير المفارقة ، القائمة في المحسوس ، والتي هي موضوع التعريف .

٨- المقالة الثامنة (الإيتا) : وتبحث في الجوهر من ناحية الصورة والهيولى ، وتحلل طبيعة هاتين .

٩- المقالة التاسعة (الثيتا) : وتبحث في الجوهر منظوراً إليه في وجوده وتغيره على ضوء مبدأ الفعل والقوة . والبحث الأساسي فيه يتعلق بالقوة والفعل وأنواعها المختلفة وعلاقتها المتبادلة . وبهذا ينتهي البحث الذي بدأه أرسطو في المقالة السادسة عن معاني الوجود .

١٠- المقالة العاشرة (الايوتا) وفيه يتم بحثه عن مبادئ الجوهر . فيعود إلى التحدث عن معاني الواحد : الواحد بمعنى المتصل ؛ الواحد بمعنى الكل ؛ الواحد بمعنى الفرد ؛ الواحد بمعنى الكلي . ثم ينتقل لبيان الكيفية التي بها يوجد الواحد . ويقابل بين الواحد والكثير ، ويفسر معنى التضاد ، ويشيع القول في الواحد والكثير ، والغيرية النوعية .

١١- المقالة الحادية عشرة (الكپا) : تنقسم إلى قسمين متباينين : الأول (فصل ١-٧) تكرر لما سبق أن ذكره في المقالات الثالثة والرابعة والسادسة . والقسم الثاني (فصل ٨-١٢) منزع من كتاب «السماع الطبيعي» ؛ وهذه المقتبسات يبدو أنها من عمل أحد تلاميذ أرسطو ، لسوء كتابتها ، ويمكن أن يعد هذا القسم الثاني مدخلاً إلى ما بعد الطبيعة . وليس ثم اتصال طبيعي بين القسمين .

١٢- المقالة الثانية عشرة (اللامدا) ، مقالة اللام) تحتل هذه المقالة المركز الرئيسي في الكتاب ، والصعوبات حولها عديدة . وقد رأى الباحثون المحدثون وعلى رأسهم بوتنس ورس وييجر أن هذه المقالة تؤلف رسالة قائمة برأسها ، مستقلة عن كتاب ما بعد الطبيعة ، موضوعها تقرير وجود محرك أزلي أبدي غير متحرك للكون وطبيعة هذا المحرك .

ويرى وييجر أن هذه المقالة ترجع إلى عهد مبكر في حياة أرسطو ، وأنها كانت في الأصل محاضرة أُلقيت على الجمهور ، ومن هنا عني أرسطو بتحريرها فجاء أسلوبها متقناً بخلاف سائر مقالات الكتاب ؛ لكن يجب أن نستبعد منها الفصل الثامن (فيما عدا الفقرة ١٠٧٤-٣٢١-٣٧) الذي يرجع إلى عهد متأخر في حياة أرسطو يمثل تقدماً هاملاً بالنسبة إلى ما في سائر المقالة .

وتنقسم المقالة إلى قسمين منفصلين : الأول من الفصل ١ إلى ٥ ، والثاني من الفصل ٦ إلى ١٠ . في

هى : الواحد والكثير ، والذات والغير ، والامتداد بوجه عام ، والمتقدم والمتأخر ، والجنس والنوع ، والكل والجزء .

وعلى هذا العلم أيضاً أن يفسر المبادئ الخاصة بكل علم علم ، مما هو مقترض فى هذا العلم دون أن يبحث هذا العلم فيه .

وكل معرفة حقيقية هى معرفة بالعلل . ولهذا كان البحث عن العلل الأساس الأول فى المعرفة .

وينتهى أرسطو إلى أن العلل أربع : فاعلية ، غائية ، مادية ، صورية . فالمنضدة التى أكتب عليها : عاتها الفاعلية هى النجار ، والغائية هى إمكان الكتابة ، والمادية هى الخشب ، والصورية هى الصورة التى هى عليها ، وهذه الصورة هى ماهيتها وحقيقتها . وأهم هذه العلل العلة الصورية .

والجوهر هو الموجود الحقيقى ، ولهذا كان نظر الفلسفة الأولى فى الجوهر : من حيث علله ومبادؤه .

وه الجواهر ثلاثة : منها جوهران طبيعيان ، وثالث جوهر غير متحرك . ونحن الآن فى طلب هذا الجوهر الذى لا يتحرك ، ولم يَزَلْ كذلك . فيُطْلَب : هل يمكن أن يكون جوهر لا يلبه الزمان ، ولا يقبل الاستحالات والتغاير ، لكن يبقى على حاله الدهر كله ؟ وليس يمكن أن يقام على هذا المبدأ برهان . فإن البرهان لا يكون إلا من علل ومبادئ . والعلة الأولى التى هى المبدأ الأول لا توجد لها علة قبلها . لكننا ننظر : هل يمكن أن يكون جوهر ما أزلياً ؟ ثم نبحث : هل يمكن أن يكون جوهر غير متحرك ؟ - وهاتان صفتان للمبدأ الأول .

« فنقول : إن كانت الجواهر كلها تقبل الفساد ، والجوهر قبل جميع الأشياء الموجودة ، لزم

الأول يلخص بسرعة النتائج المتعلقة بمشكلة الجوهر وينتهى إلى تقرير وجود موجود أول . والثانى يبحث فى الموجود الأول وصفاته ، وينتهى إلى تفضيل القول بالوحدانية ؛ لكنه فى الفصل الثامن يفضل التعدد ويقول بعدة محرّكين أوائل إما أن يكون عددهم ٤٧ أو ٥٥ ١٣ و ١٤ - المقالتان الثالثة عشرة والرابعة عشرة (المو والنو) : مقالتان تقديتان تنقدان بالتفصيل المذاهب التى تضع مبدأ الحقيقة خارجاً عنها ، أى التى تقول بالصور (المثل الأفلاطونية) أو الأعداد (الفيثاغوريون . والزرة المتأثرة بالفيثاغورية فى الأكاديمية قبيل وفاة أفلاطون وبعيد وفاته) وهما يؤلفان كلاماً واحداً فى نقد نظرية الصور ونظرية الأعداد .

• • •

وبعد هذا التخطيط الاجمالى لكتاب مابعد الطبيعة نلخص موضوعه :

الناس بطبعهم يرغبون فى المعرفة ، والدليل على ذلك الذة التى تنشأ عن الاحساس ، خصوصاً الإبصار ، لأنه الأقدر على جعلنا نحصل قدراً أكبر من المعرفة .

لكن الإحساس ، وإن كان أساس معرفة الجزئى فإنه لا يكون العلم الحقيقى .

والفلسفة هى العلم ببعض الأسباب وبعض المبادئ فما هى هذه العلل والمبادئ ؟
إنها العلل والمبادئ الأولى .

وعلم مابعد الطبيعة هو العلم الباحث فى الموجود بما هو موجود ، وهذا أعم الأشياء ، ولذلك كان العلم بما هو أعم ، بينما العلوم الجزئية تتناول نواحى معينة محدودة : كالرياضيات تدرس المقادير ، والطبيعات تدرس الحركة .

علم مابعد الطبيعة يدرس الموجود بما هو موجود وصفات الوجود الجوهرية . فما هى هذه الصفات ؟

أن تكون جميع الأشياء الموجودة تقبل الفساد . لكنه لابد من أن يكون للموجودات جوهرٌ دائم الوجود ، عنه وجودها . وليس بعجب أن يكون في الموجودات جوهر أزلي ، إذ كنا نجد أشياء - من طبيعة الأعراض - أزلية لا تفسد . فإن الحركة والزمان ليس يمكن أن نضع لها كوناً وفساداً . فإننا إن وضعنا الزمان كائناً ، لزم أن يكون الزمان أقدم من كونه . وإن وضعنا أنه يفسد ، تختلف بعد فساد . فإن قول القائل : قد كان وقت لم يكن قبله زمان ، وسيكون وقت بعده زمان ، هي ألفاظ تناقض أصولها . لأن معاني هذه الألفاظ إنما هي أجزاء الزمان ، أو حدود فيه ، أو دلالات مقرونة به . فإن كان الزمان أزلياً ، فالحركة أزلية ، إذ كان الزمان مقداراً لها ، أو حدثاً عنها . وأيضاً ، فنقول إن الحركة لا تخلو أن تكون لم تنزل ، أو تكون : إن كانت حدثت ، فقد كان قبلها المهرك لها . فكيف يمكن أن نتوهم المهرك لها ، وهو أزلي ، لم يكن عنه (أى التحريك) الدهر كله ، وليس مانع يمنعه من أن يكون عنه ، ولا حدث حادث في حال ما أحدثها ، إذ كان جميع ما يحدث ، إنما يحدث عنه وليس شيء غيره يعوقه أو يرغبه . ولا يمكن أن نقول : قد كان لا يقدر أن يكون عنه فقدر - لأن ذلك يوجب الاستحالة ، ويوجب أن يكون شيء آخر غيره هو الذى أحاله . وإن قلنا إنه منعه مانع ، يلزم أن يكون سبب المانع أقوى . وحدثت الحركة ليس يكون إلا بحركة . فيجب أن يكون قبل الحركة حركة : لأن الاستحالة والتغير والفتور إنما هي من أنواع الحركة . ولا بد من أن يكون جسم من الأجسام هو الذى يتحرك . فإن قلنا إن ذلك الجسم لم يحدث ، لكنه تحرك عن سكون ، وجب أن نخبر بالسبب الذى له تغير

من السكون إلى الحركة . فإن قلنا إن ذلك الجسم حدث ، تقدم حدوث الجسم حدوث الحركة . « فإذا قد بان أن الحركة والزمان أزليان ، فالجسم أزلي . وإن كان العرض كذلك ، فبالجسم أن يكون الجوهر كذلك . والحركات : إما مستقيمة ، وإما مستديرة - والاتصال لا يكون إلا فيها (أى فى المستديرة) ، لأن المستقيمة تنقطع . والاتصال أمرٌ ضرورى للأشياء الأزلية . فإن الذى يسكن ليس بأزلي . ونقول إن الزمان متصل ، لأنه لا يمكن أن تكون قطع منه مبتورة . فيجب من ذلك أن تكون الحركة متصلة . فإن كانت الحركة المستديرة هي وحدها متصلة ، فيجب أن تكون هي الأزلية ، فيجب أن يكون محرك هذه الحركة أزلياً . لأن علة الأزلية يجب أن تكون أزلية ، إذ لا يكون ما هو أخس علة لما هو أفضل . فيجب أن يحرك تحريكاً دائماً . فإنه إن كان محركاً لكن ليس تحريكه دائماً ، فتحريكه لا يكون أزلياً ، وهذا لا يمكن أن يكون . فيجب إذن أن لا تنقطع بجواهر أزلية ساكنة كالصور . فإذا لا ينبغي أن نضع هذه الطبيعة بلا فعل ، ولا متعطل ، لكن قادرة أن تحرك وتحيل . فإنه لا يمكن أن المبدأ الأول موجود في طبيعته ما هو بالقوة . لأنه يلزم من هذا أن يحتاج ذلك المبدأ إلى مبدأ آخر هو بالفعل ، حتى يُخْرِجَه إلى الفعل ، فيجب إذن أن يكون مبدأ موجود في الأشياء الموجودة ، الجوهر فعله ، فيكون أزلياً ، ولا يشوبه شيء من الهوى ، إذ ليس في طبيعته بالقوة .

« ولا يجب أن نظن أن القوة قبل الفعل : لأن الفعل هو المُخْرِج لما بالقوة إلى الفعل . فإنه ليس شيء من المواد تتحرك بذاتها إلى الصورة . لكن كما أن الخشب لا يتحرك من ذاته إلى صورة السرير ، كذلك دم

الطمث ، والأرض لا تثبت شيئاً من النبات من ذاتها . وما كانت حركته دائمة ، فينبغي أن نجعل السبب فيها العلة التي حالها بالقياس إلى الأجسام المتحركة حالاً واحدة : فأما ما حركته مختلفة في أوقات مختلفة ، فحال العلة المحركة له في الاختلاف كحال المتحرك بعينها . والأجسام الكائنة الفاسدة لا تثبت وقتاً واحداً بحال واحدة . فإذا احتاج إلى علة تختلف بحسب اختلافها . ولأن الكون والفساد دائم لا انقطاع له ، فقد احتاج العلة الفاعلة أن تكون مع اختلافها دائمة البقاء . فيجب أن يكون الاختلاف في هذه العلة من قبيلها ، والدوام من سبب آخر فهو إذن : إما من العلة الأولى ، وإما من علة أخرى غيرها . ويجب ضرورة أن يكون من العلة الأولى ، فإن هذه العلة هي السبب في بقائها دائماً وبقاء العلة الثانية . فصارت العلتان جميعاً عليّ الدوام والاختلاف . وهذا شيء شهد الحس عليه أيضاً : إذ يرى أن الفلك الأول يتحرك دائماً حركة واحدة بعينها ، وأفلاك المتحيرة (أي الكواكب السيارة) تتحرك دائماً حركة مختلفة . فإذا كان كذلك ، فما حاجتنا إلى طلب مبادئ أخرى وترك هذه المبادئ ! (راجع كتابنا : « أرسطو عند العرب » ص ١٢ - ١٤) .

هكذا يشرح تامسطينوس المقدمات التي تأدى منها أرسطو إلى اثبات محرك أول غير متحرك ، تتحرك به سائر الأشياء ، وهو أزلي أبدي ، باق ، قديم . وهو عقل وحق أول في الغاية .

لكن كيف يتأتى أن يحرك هذا المحرك الأول دون أن يتحرك ، لأننا نشاهد دائماً في الطبيعة أن كل محرك فهو متحرك في نفس الوقت ؟ إنه إن تحرك تغير ، والتغير يكون ويفسد ، فهو ليس إذن أزلياً أبدياً ثابتاً .

والجواب أن العلة « الأولى » إنما تحرك كما يحرك المشوق . وأول ما يتحرك عنها ويقرب منها ويعشقها

ويتحيرص على التشبه بها - السماء الأولى وفلك الكواكب الثابتة إذ كان قريباً منها ، قد استفاد نظامها الذي إياه يعشق على غاية ما يمكن : بمنزلة ما يستفيده القائد من مرتبة الملك ، إذ كان يقرب منه لا في الموضع لكن في الطبيعة . ثم تتبع السماء الأولى وحركاتها ، التي بعدها : وهي حركة فلك الكواكب الثابتة وحركات أفلاك الكواكب المتحيرة وسائر الأشياء الباقية التي تقبل الكون والفساد . (الموضع المذكور ، ص ١٦) .

والله هو العقل على غاية الحقيقة ، وهو أيضاً المعقول على غاية الحقيقة : فهو عقل ومعقول معاً . وتعقله إنما هو لذاته ، لأن شرف العلم بشرف المعلوم فلما كان الله أشرف الموجودات ، فينبغي أن يكون معلومه أشرف المعلومات ، أي أن يكون تعقله لذاته . وتعقله لذاته هو فعله الدائم ، وهذا العقل الدائم هو حياته . و « الله ناموس » وسبب نظام الأشياء الموجودة وترتيبها . وهو ناموس حتى كما لو أمكن أن يكون التاموس متفساً يرى ذاته ويعقل ذاته . وحياة هذا التاموس ليست هي حياة دائمة لا أول لها ولا انقضاء فقط ، لكن على غاية الفضيلة . وكذلك أن أفضل الحياة العقل ، وأشرف جميع ما له حياة . وحياته ليست في وقت بعد وقت بأحوال مختلفة مثل حياتنا ؛ لكن هو الحياة بعينها ، لأنه هو الفعل ، والفعل حياة . وكما أنه أفضل الأفعال ، كذلك هو أفضل الحياة . وكما أنه فعل أزلي دائم ، كذلك هو حياة أزلية دائمة ... إن الله حياة أزلية دائمة في غاية الفضيلة ، فيجب أن تكون لله حياة أزلية وبقاء متصل أزلي دائم الدهر كله . (الموضع المذكور ٢ ص ١٨) .

لكن أرسطو ، بعد هذه الثبرات العالية في تمجيد العلة الأولى ، جاء في الفصل الثامن من مقالة اللام فراح يبحث عن عدد الحركات الأزلية الأدبية ، ووجدتها إما ٤٧ أو ٥٥ ، ورأى أن يكون عدد العلل

الأولى المحركة بعدد هذه الحركات أى ٤٧ أو ٥٥ .
لكنه فى الفقرة ١٠٧٤ ٣٢ - ٣٨ يستدرك على هذا
التكثير للعللة الأولى فيقول كما لخصه ثاسطيوس :
« إنه إن كان العالم أكثر من واحد ، فيجب أن تكون
العلل الأولى أكثر من واحد . والأشياء التى صورتها
واحدة وعددها كثرة يكون السبب فى كثرتها المادة
والعنصر . والمحرك الأول لا تشوبه الهوى ، ولا هو
ذو جسم ، فيجب أن يكون المحرك الأول واحداً فى
الحد والعدد . والجسم المتحرك أيضاً ، إن كان متصل
الحركة ، يجب أن يكون واحداً . فالعالم واحد »
(الموضع نفسه ص ١٩) . وإذن فالعللة الأولى واحدة
أى أن « الله » واحد .

كما أنه رأى من ناحية أخرى ، فى ختام مقالة
اللام هنا ، أنه لو كانت المبادئ كثيرة لم تكن السياسة
خير السياسات . قال ابن رشد شارحاً لهذه الجملة :
« يريد (أى أرسطو) : وإن كانت المبادئ الأولى للعالم
مبادئ مختلفة ، فى الموجودات التى ها هنا لا يمكن
أن توجد فيها خير السياسة ، ولا نظام يشبه نظام
السياسة وخيره ، كما أنه إذا كانت الرئاسات كثيرة
لم يوجد للسياسة نظام ولا استقامة واعتدال ،
ولذلك كما قال : لا خير فى كثرة الرؤساء ، بل الرئيس
واحد » (ابن رشد : « تفسير ما بعد الطبيعة » ج ٢
ص ١٧٣٥ - ١٧٣٦) .
وهكذا ينتهى أرسطو إلى التوحيد .



الأحمر والأسود لاندال

بمستلم
الأستاذ عبد الحميد الدراجي

نشأته (١):

كان ينتمي إلى أسرة متوسطة (برجوازية) أتيح لها قسط وافر من الثراء . غير أنه قد فطر منذ طفولته على كراهية كل من في بيت أبيه ، ولم يستثن منهم سوى أمه . شب فوجد أباه «شوروبان بيل» محامياً بخيلاً ، قبيح الوجه ، وخالته «سيرافي جانيون» قد بلغت من الكبر عتياً دون أن تزوج ، فعمدت إلى الافراط في العبادة فضاقت بها نفسه . وكانت أخته «زنائيد» كثيرة اللغو في حديثها ، لا تكاد تتحدث إليه حتى يعرض عنها . ولم تتكشف له فضائل أخته «بولن» إلا بعد سنوات طويلة من حياته .

أما أمه «هنريت جانيون» فكانت ملاذه في ذلك البيت سنوات طفولته . يصفها بأنها كانت جميلة نشيطة ، حاذقة عذبة الحديث ، ترجع إلى أصل إيطالي . ماتت في زيعان شابها قبل أن تبلغ الثلاثين من عمرها ، فكانت فجيعته ألماً لأنه كان يعيدها عبادة العاشق لها على حد تعبيره . ومن المحتمل أن يكون هنري بيل قد وجد في جده الطبيب «هنري جانيون» بعض صفات أمه ، فكان يردد عليه كثيراً ويفيد من آرائه وعاداته وظروف حياته ، كما تعلم كثيراً من مكتبته ، فاستطاع بذلك كله أن يتعرف على القرن الثامن عشر ويطلع على

ستندال اسم مستعار من بلدة ألمانية صغيرة ، تسمى به الكاتب الفرنسي الكبير هنري بيل Henri Beyle الذي أثار أدبه ضجة شديدة في القرن التاسع عشر ، لأنه أديب وهب قلرة كبيرة على ملاحظة ما كان يدور في عصره من أحداث شاهدها عن قرب فكشف لنا أسرارها في دقة شديدة لم تتح لغيره من أدباء القرن الماضي . كما عرف كيف يراقب الناس ويتغلغل ببراعة في خبايا نفوسهم ويطلع على أسرار قلوبهم فيصف لنا في صراحة ودقة عواطفهم وميولهم وغرائرهم وصراغهم النفسي في المواقف المختلفة التي تواجههم في حياتهم اليومية . فجاء أدبه مخالفاً لما تعارف عليه الناس في الدين والسياسة والأدب والفن .

ولد هنري بيل بمدينة جرينوبل ، قبيل الثورة الفرنسية وعاش في عصر حروب واضطرابات دائمة وثورات اجتماعية كبيرة لم تشغل فرنسا وحدها زمناً طويلاً ، وإنما امتد هذا الصراع العنيف إلى كثير من البلاد الأوروبية .

(١) ستندال (٢٣ من يناير ١٧٨٣ - ٢٢ من مارس ١٨٤٢) .

أحداثه ، وعلى الظروف التي مهدت للثورة الفرنسية
سياسية كانت أو اجتماعية أو اقتصادية .

وأما خاله «رومان جانين» فكان له أثر سيء
عليه ، وهو لا يزال يافعاً : كان رومان يعد «دون
جوان» المقاطعة كلها ، عرف بين مواطنيه بسلوكه
الشائن ومبادئه التي تدعو إلى التهلك الشديد والاستتار
التام بالقيم الخلقية وبالتقاليد البرجوازية المرعية في
عصره .

تعلم هنري بيل في مدارس جرينوبل وتخرج في
مدرسة السنرال بها بعد أن درس الرياضة والرسم .
وكانت أسرته ترجو أن يصبح مهندساً ماهراً ، فأوفده
أبوه إلى باريس عام ١٧٩٩ ليتم دراسته بها ، ورتب له
نفقة شهرية قدرها خمسون ومائة فرنك ، فأقام بغرفة
صغيرة على مقربة من «الأنفاليد» وحقت له إقامته
بباريس ذلك الأمل الكبير الذي كان يستولى على نفسه
ومشاعره ، كما حررت من نير أسرته التي شب فوجد
نفسه يخالف آراءها واعتقاداتها وميولها : كانت أسرته
ملكية النزعة وكان هو حراً ثائراً على نظام الحكم الملكي
عمره الفرح حين أعدم لويس السادس عشر ، وهو
لا يزال في العاشرة من عمره ! ثم كانت أسرته
كاثوليكية وكان هو يكره المذهب الكاثوليكي . كما
أثاحت له إقامته بباريس التخلص من البيئة التي عاش
فيها : كان يضيق ذرعاً بتفاهة أهل الريف ، ويقول
صراحة إن جرينوبل تؤذيه أكبر الإيذاء وتؤلمه أشد
الآلم ، وإن أعجب على الرغم من هذا كله ببعض
خصال مواطنيه كالحشية من الخديعة ، وعادة التأمل
الباطني ، وهي صفات تمسك بها طول حياته .

حياته في باريس :

لم يكد يصل إلى باريس ، وهو لا يزال في السادسة
عشرة من عمره ، حتى أسكره جو هذه المدينة الصاخبة
وظن أنه أصبح حراً لا رقيب عليه ، فأعرض عن الدراسة

ولم يأبه بالمسابقات العلمية التي كان عليه أن يتقدم لها .
وتعرف «مارسيال داري» واتخذة أستاذاً له في الأبنة
والزينة وحب الشهوات ، فتعلم منه ألواناً شتى من
الحياة العابثة التي كان خاله رومان جانين قد بذرها
في نفسه وهو لا يزال صغيراً في جرينوبل .

حدثنا عنه «بيل» في مذكراته فيقول : «إني مدين
له بالقدر الضئيل الذي أعرفه في فن معاملة النساء !»
غير أن السأم سرعان ما أمرضه ، فاعتلت صحته وعنى
به في محنته أحد أقاربه ومواطنيه «نوويل داري» والد
أستاذ الأبنة والزينة ، وسهرت عليه في مرضه «مدام
داري» ترعاه في عطف وحب وحنان .

كان أبناء «داري» يبلغون أحد عشر ولداً ،
منهم «بيير» الذي كان خيراً من أخيه : لأنه يتصف
بالحزم الشديد في غير قسوة ، وحب العمل ، إذ كان
يشغل وظيفة إدارية لها خطر لها فقد كان المشرف الحقيقي
على تمويل جيوش نابليون . وقد قرر بيير داري أن
يسقط حاجته على «هنري بيل» بعد أن وجدته قد فشل
في حياته الدراسية ، فأسند إليه وظيفة أمين مساعد ،
ثم استدعاه إلى إيطاليا . ومنذ ذلك الوقت أصبح هو
الموجه الحقيقي لهذا الشاب بالقدر الذي يتقاده به هنري
بيل إلى سواه من الناس في الحياة الجادة العاملة . وفي ٧
من مايو سنة ١٨٠٠ ، غادر هنري بيل باريس ليذهب
إلى إيطاليا ، تلك الأرض الموعودة التي أحبا طوال
حياته حباً جماً ، وأصبح جندياً في جيش نابليون في
حصن «بارد» بجبال الألب . غير أنه ظل سادراً في غيه
وحبه ولهو يطارد غادته الفتاة «أنجيلا بيتراجروا»
فامتدت إليه يد بيير داري في حزم لتنتزعه من حياة
الفراغ ، وليصبح ملازماً في فرقة الخيالة .

وبالرغم من أن بيل كان قد سمع مدافع «مارنجو»
وحارب «في كاسل فرنكو» واشترك في معركة
ماتو ، إلا أنه سرعان ما زهد في الجيش ، فاستقال من
منصبه وعاد إلى باريس عن طريق جرينوبل .

ونحن الآن في عام ١٨٠٢ ، وها هو ذا بيل يعيش في باريس متعطلاً ، لا يجد عملاً يدر عليه مالا ، فعمد إلى هوايته الأدبية التي ملكت عليه نفسه عله يجد في التأليف المسرحي مصدراً للرزق ، أخذ في تلك الفترة يكتب مسرحيات لا يعرف كيف يبدونها ، وقصصاً هزلية لا يدرى كيف يختتمها ! وصار يتردد على المسرح ، لا يكاد ينقطع عنه بفضل تشجيع صديقه وأستاذه في الزينة والشهوات مارسيل داري . وكان بيل كبير الفطنة ، يتمتع بشباب زاهر بالقوة والحياة والجمال ، فأصبح محبوباً في هذا الوسط كما كان محبوباً في إيطاليا في السنوات الماضية وكثيراً ما كان يشبه بالأسد لطول قامته وغزارة شعره المجمع ونظراته النارية وفتوته ، كما كان حريصاً أشد الحرص على التأنيق الشديد في ملبسه .

لم يسعفه المسرح بالمال ولكنه أمدّه بحياة عاطفية قوية تنطوي على اللذة والمغامرة والحب والعث . أنساه المسرح مؤقتاً غادته الإيطالية « أنجيلا بيتر أجروا » ليولع بحب فتاة أخرى كانت تتعلم تمثيل المآسي ، سمت في المسرح باسم « لوازون » واسمها الحقيقي « ميلاني جلير » . استخدمت معه سلاحاً ماضياً : سخرت من هذا الفاتن الجميل ، فزاد تعلقه بها حتى استطاعت أن تقتاده معها إلى مرسيليا ، حيث وجدت فيها عملاً يكفل لها الرزق . توقف في جرينوبل وهو في طريقه إلى مرسيليا ليطلب من والده مالا إلا أنه آب بالفشل حين رفض أبوه أن يمدّه بالمال . عزم على الانتحار ، ولكن كل ما فعله هو أن سأل عن السم ثم لحق بحبيته في مرسيليا . واضطر بيل بدوره إلى أن يبحث عن عمل يسد نفقاته الكثيرة . لأن المرتب الشهري الذي كان يرسله له أبوه وقدره مائتا فرنك زيدت إلى ثلاثمائة فرنك ، كان ينفق من غير حساب ، فاشتغل بالتجارة ، ويا له من عمل يأباه طبعه فكانت تجارته خاسرة ! وبالرغم من قلبه الموله بحب « ميلاني » ، فقد ضاق

ذرعاً بها ومارسيليا بعد عامين ، كما زهد من قبل في صديقاته وفي بلده جرينوبل . لقد ترك إذن تجارتها وخليلته ليعود إلى باريس ، سعيداً بالعودة لها .

مع نابليون في حروبه

أصبح هنري بيل منذ سنة ١٨٠٦ مرتبطاً ارتباطاً شديداً بحروب نابليون ، فقد حصل له من جديد صديقه « بيير داري » على وظيفة بالمكاتب الحربية . قضى تلك الفترة في ألمانيا فعاش عامين في برزوفيك ، وأخذ يدرس ألمانيا وأخلاق الألمان وعاداتهم ، بينما كانت « مدام دي ستايل » تستعد لتقديم دراستها عن ألمانيا إلى مواطنيها الفرنسيين . اكتشف ستندال طيبة الألمان ونقاء سرائرهم ، وأحب في الألمانيات جمال وجوههن ، على عادته في ولده بجمال المرأة أنى كانت ! غير أنه لم ينتبه إلى قوة الفردية في الألمان حين وصفهم بالرخاوة .

وفي مارس سنة ١٨٠٩ ، أقام مدة قصيرة بباريس ثم غادرها إلى استراسبورج ومربأنجولشتادت ولندشوت ووجرام ، ثم أقام بفيينا زمناً قليلاً بالرغم من حبه لها ، لأنه أراد الذهاب إلى أسبانيا فطلب أن يسند إليه منصب بها ولكنه لم يجب إلى طلبه . وعاد من جديد إلى باريس حيث عين في أغسطس سنة ١٨١٠ في وظيفة بمجلس الدولة . وعلى هذا أصبح هنري بيل شخصية لها قيمتها وخطرها ، فقد تقلد بعد ذلك مناصب كبيرة درت عليه أموالا كثيرة . وأخذ يحيا تلك الحياة السهلة التي تنفق وميوله . وكثيراً ما كان يغادر باريس ليقضي أياماً في ضواحيها ، وقد تمتد به رحلاته فيصل إلى شاطئ البحر وهو يعرف كيف يحب البحر ، فقد قال في كتابه : « مذكرات سائح » : « إن الإقامة على شاطئ البحر تقضي على الصغائر ، والحديث إلى بحار يعود من رحلة هو عندي أكثر فطنة من الحديث إلى كاتب عقود مدينة بروج ! » .

ثم كلف وقتذاك بمهمة رسمية في روسيا ،
فصحب جيش نابليون إلى «ولنا» ودخل معه سمولنسك
وموسكو ، ثم رافقه في تفهقره ، وذهب إلى بريزينا
وعبر كونجسبرج وداننيزج وبرونسويك وكاسل
وفرנקفورت وماينس .

بعد هذه الرحلة الطويلة الشاقة ، عاد إلى باريس
في ٣١ من يناير سنة ١٨١٣ ، وظل يترقب منصباً
جديداً ، طامعاً في أن يعين حاكماً لإحدى الولايات ،
غير أنه لم ينل ما كان يصبو إليه . فعاد إلى ألمانيا
وأشترك في حملة ساكس اشتراكاً فعلياً ، في تلك
المعركة المفاجئة معركة «نيدير ماركرسدورف» . ولقى
الإمبراطور بوناپرت بعد ذلك بأيام في «جور ليتز»
ليحدث إليه في شأن تلك المعركة .. ثم أصبح رئيساً
لقسم «لاتور موبور» فاستولى عليه السأم وأصيب
بحمى عصبية «سافر على أثرها إلى إيطاليا يطلب فيها
الشفاء والراحة في ميلانو واللهم مع صديقه «بيتراجروا»

وقد امتدت إقامته بها كل أيام خريف سنة ١٨١٣
إلى أن اضطره غزو فرنسا إلى العودة إلى وطنه ، فعين
في الفرقة السابعة لينظم حركة المقاومة في مقاطعة
«دوفيني» ، حيث أظهر نشاطاً كبيراً ودل على وطنية
شديدة لم يكن يتوقعها أحد من هذا الرجل الذي عاش
في البلاد الأجنبية أكثر مما عاش في فرنسا ! إلا أن
الحمل عاودته وحز في نفسه ما كان يلقاه من حقد أهل
«جرينوبل» عليه ، فقد أغضبهم منه توقيعه «دى بيل»
على النداءات والإعلانات العسكرية ، التي كان
يصدرها لسكان المقاطعة ، وهو لا يمت إلى طبقة
الأشراف بأى سبب ! عين آخر محله في عمله وارتحل
هو إلى باريس ، حيث وافق على قرارات مجلس
الشيوخ بمخلف نابليون ، منضياً في ذلك إلى البربون يحده
أمل كبير في أن يعين في قنصلية نابولي ، ولكنه كان
أملاً ضائعاً !

ولإزاء تلك الحيرة ، عاد إلى ميلانو وإلى صديقه
الميلانية . وقد احتجزته إيطاليا هذه المرة مدة طويلة ،
فقد بقي بها من سنة ١٨١٤ - ١٨٢١ . وكان غاضباً
أشد الغضب على البربون ، قاسياً عليهم قسوة شديدة
بقدر ما كان يعتدل في نفسه من حتى لمخالفته عقيدته
السياسية حين ساير البربون في الخروج على نابليون ،
ولم ينل ما كان يتوقعه من جزاء مادي يتيح له أن يحيا
الحياة التي ترضيها نفسه !

حياته في إيطاليا

ظل ستندال مقبلاً بميلانو ، تلك المدينة المحبة إلى
نفسه ، القريبة إلى قلبه يتردد كعادته على مسرح
«اسكالا» ترددداً غير منقطع ، ويلقى فيها أصدقائه ،
«مونسيور دى برم» الذي كان يسر بأحاديثه والشاعر
مونتي الذي كان يعدّه أكبر شاعر على قيد الحياة في
عصره ، ثم اتصل «بسفليو بليكو» الذي دفع غالباً
ثمن انتائه لحركة الكربوناري .

أحب ستندال إيطاليا لما كانت تتصف به من
حيوية ونشاط ، فهي على حد تعبيره : «بلد السرور
واللذة والفن والفراغ ، لقد أخذت تنزع عنها نير
الاستبداد وتوطد في أرضها حقوق الخيال والهو» .
ومع أن ستندال كان سائحاً لا يعمل التنقل من بلد إلى
بلد ، فكأن تحدث عن حبه لأي بلد حل به ، ولكن
إيطاليا وحدها هي التي سيطرت على نفسه وعواطفه ،
فاذا ما بعد عنها نسب إليها كل ما هو جميل رائع :
مر ستندال في إحدى رحلاته الكثيرة ببلدة لاندشوت
فكتب يقول : «كان لهذه البلدة نفس الأثر الذي
تحدثه إيطاليا ، فقد رأيت في نصف ساعة خمسة وجوه
نسائية ، يعضاوية الشكل ، رائحة الجلال ، لا تمت إلى
ألمانيا بأية صلة !» .

ونقرأ في كتابه : «روما ، نابولي وفلورنسا»
العبارة التالية : «إنني حين أجلس إلى الميلانيين وأنكلم

لغتهم . أنسى أن الرجال قد فطروا على الشر وتبديد من
نفسى فى الحال كل إمارات سوء . إنها لعبارة
واضحة دقيقة ، ولكنها لا تنطوى على الكثير من
الصدق ! فهى نزعة من نزعات ستندال ، مثلها مثل
تلك الرغبة التى أبدأها عام ١٨٢٠ فى أن يدفن فى ميلانو
وتكتب على قبره تلك الكلمات : Arrigo Beyle
Milanese (قبر بيل الميلانى) .

عودة إلى باريس

ثم اضطر ستندال إلى مغادرة إيطاليا عام ١٨٢١
لأن النمساويين أخذوا يعتقدون أنه من أنصار حركة
الكربونارى ، واتهمه الإيطاليون بأنه مناصر للألمان !
كان ستندال يؤمن بأن فن الحب لا يوجد إلا فى
إيطاليا ، أما فن الحديث فهو فن باريسى خالص !
ولذلك كان يحب لقاء الأصدقاء الأذكىاء ويتحدث
إليهم : كان يلقى فى باريس نخبة كبيرة من الأدباء
ورجال السياسة والصحفيين منهم « بروسير ميرمى »
وسانت بييف وأمبير ورومان كولومب الذى كان
شديد الإخلاص لستندال محباً له ، لا يرضن عليه بشيء
حتى بالمال ! كما كان كثير التردد على الصالونات
الأدبية والسياسية لدى مدام باسطا ومام أوبرنون
ومدام أنسلو . على أن خير وقت كان يقضيه فى باريس
هو ذلك الوقت الذى كان يلقى فيه دليكلير ناقد مجلة
« دينا » بعد ظهر أيام الأحد من كل أسبوع ، حيث
كان يلتقى بكبار الصحفيين الباريسيين أمثال : دييوا
وكورييه وستيفير . وقد عرف فى هذه الأوساط
بالذكاء والفطنة والدعابة .

كان حينما يعمل هذه الحياة الباريسية ، يعبر المانش
ليستمع إلى المغنى « كين » ويعجب بالريف الإنجليزي ،
أو يحاول الذهاب إلى إيطاليا ليقم فى ميلانو العزيزة
عليه ، المحببة إلى نفسه ، وإن ظل رجال الشرطة من
النمساويين له دائماً بالمرصاد ، فقد أبعدوه عن إيطاليا

فى أول يناير سنة ١٨٢٨ يوم وصوله إليها للمرة الخامسة .
وكانت رحلاته ولهوه وافراطه فى التأنيق قد أتت
على ما كان بين يديه من مال ، وكاد البربون يستغنون
عن خدماته . ومعاشه وقتذاك لا يتجاوز خمسمائة وألفاً
من الفرنكات ، ولم يعد ستندال يأمل أن يعيش من
قلمه ! اقترض المال حتى أثقلته الديون ، ولقى فى
حياته عسراً شديداً بجانب ما كان يلقاه من آلام أخرى
معنوية وبدنية . تراكمت عليه كل تلك الصعاب فغرم
على قتل نفسه وكتب وصية فى ليلة ٦ من ديسمبر سنة
١٨٢٨ ، وكان قد كتب قبلها وصايا كثيرة ! غير أن
تضرعات صديقه الوفى كولومب والمبلغ الذى حصل
عليه من كتابه « نزعات فى روما » وقدره خمسمائة
وألف من الفرنكات ، كل هذا قد جدد فى نفسه حب
الحياة ، فاستدعته إيطاليا مرة أخرى . وكاد يذهب
إليها فى مهمة رسمية بعد موت البابا « ليلان الثانى
عشر » ليساعد على أن ينتخب الكردينال « جريجوريون »
أحد أنصار البربون . وكان « شاتوبريان » فى ذلك
الوقت سفيراً فى روما ، وكاد ستندال يعمل مساعداً
لهذا الذى كان يطلق عليه فى سخرية شديدة : « إمام
البوذيين الكبير » ! .

وأخيراً ظل مقياً بباريس . على أن سأمه لم يدم
طويلاً ، فتلك المهمة التى لم تتحقق جعلت منه سياسياً ،
وعين قنصلاً لفرنسا فى تريستا فى شهر أغسطس سنة
١٨٣٠ ، فسارع إلى تسلم منصبه الجديد ، دون أن
يحفل بقصته التى أعطاها للناسر وهى « الأحمر والأسود »
غير أنه لم يكد يستقر فى تريستا حتى رفض « مترنخ »
الموافقة على إقامته بها ، لأنه كان قد سخر من النمسا فى
كتابه « روما و نابولى وفلورنسا » .

منصب سياسى فى إيطاليا

صاق مترنخ ذرعاً بستندال فلم يوافق على تعيينه
قنصلاً بتريستا ، ولكن رحمة البابا وسعته ، فعين

قنصلا « بسفيتا فيشيا » داخل مملكته . وفرضت عليه الإقامة في تلك المقبرة القديمة التي تنتشر فيها الملايا ، فستان بينها وبين المدن الإيطالية الأخرى التي أحباها جداً مثل ميلانو ونابولي وفلورنسا وروما ! وكره سكرتيره في القنصلية « لزيماك تافرنيه » لأنه كان يتصف بالخشية في خلقه وعمله على السواء . ولهذا كان ستندال يفتخر كل فرصة ليغادر مقر عمله ويفر إلى انكون أو روما أو باريس التي ذهب إليها أول مرة سنة ١٨٣٣ وظل مقبلاً بها أربعة شهور بعيداً عن وظيفته السياسية في المملكة البابوية .

ثم أتاحت له فرصة بعد ذلك ليجدد عطلة بقيت مقبلاً بالعاصمة الفرنسية أكثر من ثلاثة أعوام ، من مايو سنة ١٨٣٦ إلى يونيو ١٨٣٩ .

نهاية حياة عاصفة

عاد من باريس ليقم بإيطاليا أكثر من عامين آخرين من أغسطس سنة ١٨٣٩ إلى نوفمبر سنة ١٨٤١ . ثم عاد من جديد إلى باريس وقد تهدمت صحته وضعفت قواه تماماً من آثار الروماتزم والملايا ومن مضايقات « تافارنيه » ومكابده ، عاد إليها لموت بها في ٢٢ من مارس سنة ١٨٤٢ إذ أصيب بهبوط مفاجئ في قلبه وهو يسير في أحد شوارعها ، ولكنه ظل على قيد الحياة حتى اليوم التالي ، وعنى به صديقه الوفي كولومب . ولم يشيع جثمانه حتى مقبرة مونمارتر سوى ثلاثة أشخاص منهم كولومب وبروسبير ميري لأن ستندال لم يكن معروفاً من الجمهور ، وكان الكثيرون من الأدباء يجهلون أو يتجاهلون ، حتى أن بعض الصحفيين حرقوا اسمه وهم يتعونه في صحفهم ، وخططوا بن اسمه الأدبي "Standhal" وبين اسم قصة هي : « فردريك ستندال » Frédéric Styndall من تأليف كراتي Kérarty . وهو خطأ شنيع ، إلا أنه خطأ طبيعي : فقد كانت حياة ستندال حياة

مضطربة ، حياة رجل كامل الرجولة ، حياة سائح يحب التنقل دائماً ، لا حياة مؤلف طابعها الهلواء والاستقرار . وهذا هو السر في أن أدبه لم يكن معروفاً تماماً من معاصريه وأن كتبه على كثرتها لم تكن ذاتة في عصره ، وأن ما رمى به من شذوذ لم يفهم على حقيقته إلا بعد أن مضى أكثر من نصف قرن على وفاته ! وقد تنبأ هو بذلك قبل أن يغادر الحياة الدنيا ، حين قال : « لن أعرف إلا بعد مائة عام ! » .

مؤلفاته

أحب هنري بيل الأدب حباً أملاًه عليه ذوقه وفراغه ، كما فرضته عليه طبيعته وميوله . نشر أول كتاب له وهو : « حياة هايدن وموزار وميتاستاز »^(١) سنة ١٨١٤ .

"Vies de Haydn, Mozart et Métaastase"

وهو كتاب ليس له فضل كبير فيه ، لأنه كان مقتبساً من كتب غيره من المؤلفين ، إلا أنه مع ذلك

(١) هايدن : فرائز جوزيف هايدن ، مؤلف موسيقى نمساوي (١٧٣٢ - ١٨٠٩) .

ألف سيمفونيات رائعة بما فطر عليه من خيال غزير ، وعرف بمقطوعاته المذبذبة : « الخلق » و « الفصول » . ويرجع إليه الفضل في وضع قواعد السيمفونية الكلاسيكية في أسلوب طابعه الانزان والظرف والدعابة . كما ألف رباعيات وثلاثيات موسيقية كان لها أثرها في التطور الموسيقي .

موزار : ولف جانج أماديز موزار ، نابغة من نوابغ الموسيقى (١٧٥٦ - ١٧٩١) .

ولد بسالزبورج بالنمسا . خلال حياته القصيرة الخاطفة ألف روائع موسيقية مسرحية منها : « زواج فيجارو » و « دون جوان » و « الناي الساحر » وغيرها . وله سيمفونيات ذات أثر كبير في عالم الموسيقى . كما ألف الكثير من الموسيقى الدينية والأنغام المأدبة واللاذات الموسيقية المعزف . ويعتبر موزار أستاذاً من أساتذة النغم ، يمد في موسيقاه إلى الوضوح والبهجة ويصل إلى القمة من خلال بساطة أسلوبه وظرفه .

ميتاستاز : بيتر ميتاستاز ، شاعر إيطالي (١٦٩٨ - ١٧٨٢) ولد في أسيزا ، وألف مسرحيات موسيقية يمتاز أسلوبها بالسهولة والانسجام .

جمع معلومات كثيرة عن حياتي « هايدن وموزار » خلال إقامته بفيينا .

وفي عام ١٨١٧ نشر كتابه : « تاريخ الرسم في إيطاليا » *Histoire de la peinture en Italie* وأهداه إلى نابليون . ونظريته في الفن تعنى عناية شديدة بالمضمون أكثر من عنايته بالشكل ، إنه يعنى بتكوين العمل الفني وتركيبه أكثر من عنايته بصقل هذا العمل . وعلى ذلك فهو يفضل جيوتو^(١) بالرغم من هفواته على دافيد^(٢) ومدرسته . ومدرسة دافيد في الرسم تقابل مدرسة بوالو في الشعر ، ترمى إلى احترام الاستعمال واللياقة وعادات التمدن التي فرضتها على الفن — في رأى ستندال — « سياسة مزعومة تحاول القضاء على العواطف القوية » . وستندال في كل كتاباته يتطلب من عصره الفني أن يعيد إلى هذه العواطف حقوقها ، وهو لهذا يفضل شكسبير على راسين والنثر على الشعر والحرية على القواعد .

وفي نفس السنة ، عام ١٨١٧ ، اهتدى إلى الاسم الأدبي الذي نشر به كتبه وهو « ستندال » ، وقد استعاره — كما ذكرنا من قبل — من اسم بلدة ألمانية صغيرة ، وكتبه لأول مرة على كتابه : « روما ونابولي وفلورنسا » : *Rome, Naples et Florence* . وبعد هذا الكتاب مع كتاب آخر ألفه سنة ١٨٢٩ وأسماه « نزهات في روما » *"Promenades dans Rome"*

(١) جيوتو دي بوندوني : رسام إيطالي (١٢٦٦ - ١٣٣٦) ولد بمدينة كول وينتمى إلى مدرسة فلورنسة في الفن . أدخل في الرسم قوة التعبير والعواطف والحياة وانسجام التركيب والمهارة . وقد زين جدران كنيسة أسيزا ومعبد كنيسة « أرينا » في « بادو » .

(٢) دافيد : لويس دافيد ، رسام فرنسي ولد في باريس (١٧٤٨ - ١٨٢٥) اختير زمن الثورة الفرنسية عضواً بمجلس الشعب ، وأصبح رسام نابليون زمن الإمبراطورية . وكان زعيم المدرسة الكلاسيكية الحديثة في الفن فأصبح موجهاً للرسم الفرنسي منذ عام ١٧٨٥ حتى وفاته في المنفى . ومن أشهر لوحاته : « مارا مشغولاً » و « التتويج » .

بمثابة دليل أدبي يدل على معالم إيطاليا ويعرف بها تعريفاً صادقاً . وهو تجديد أدخله ستندال في الأدب الفرنسي وأطلق عليه منذ ذلك الوقت : أدب « الرحلات » أو « الأدب السياحي » . وهي كتابات تنطوي صفحتها على الأحداث التاريخية ووصف الأماكن والآثار الفنية وأسرار القلوب وحكايات مختلفة ، إنه خليط عجيب ولكنه يعد طبيعياً وصادقاً كل الصدق . ويحدد لنا ستندال معالم الدور الذي كان يقوم به في إيطاليا ، دور الرحالة الذي أحب إيطاليا حباً جماً ، فيخبرنا بأنه كان يجري كل صباح خلف ذلك اللون من الجمال الذي كانت تجيش به نفسه حين يستيقظ من نومه ، وأنه كان يصور الأشياء التي تقع عليها عيناه وفقاً للأثر الذي تولده في قلبه . وبدلاً من أن يصف في كتاباته لوحات فنية وتماثيل رائعة ، كان يحلو له أن يصف لنا أخلاق الناس وعاداتهم . ومن أهم آراء ستندال وأصدقها أن الإنسان لا يتسنى له أن يفهم إيطاليا الحديثة على حقيقتها ولا يدرك تماماً كنه المرأة الإيطالية إلا إذا عرف تاريخ إيطاليا في القرون الوسطى وفي عصر النهضة حيث كانت إيطاليا أرض القوة والنشاط الجارف زمن سفورس وبورجيا وبنيفوتو سلتيني .

وتعلق ستندال بإيطاليا بين لنا — كما رأينا من قبل — ذوقه المتغير دائماً ومزاجه الذي لا يستقر إطلاقاً . وإيطاليا التي كان يعجب بها وكتب عنها كثيراً وتنبأ بأنها ستبوء مكانة في مصاف الدول الأوروبية الكبرى ، هي إيطاليا التي كان يعتقد أنه يراها ، لا التي كان يراها حقيقة !

• • •

لم يفقد الأدب شيئاً خلال تلك الفترة التي أقامها ستندال بباريس ، ففي تلك السنوات التسع (١٨٢٢ - ١٨٣١) ألف كتابه « من الحب » *De l'Amour* سنة ١٨٢٢ وهو دراسة نفسية عميقة لا يقوى عليها الاستندال الذي كان موكلًا بالجمال يتبعه ، مشغولاً

بالحب لأنه في رأيه عاطفة تمد النشاط بحبوية كبيرة وتشعل الفكر وتقوى الخيال . لقد كان يؤمن إيماناً شديداً بهذا الجنون الذي يسخر منه العقلاء جميعاً ، ويعده الحكمة بعينها ! والجمال الذي كان يجذب ستندال ليس الجمال الكلاسيكي ، فهو يرى الجمال اليوناني تافهاً ، وكان مولعاً بالجمال « الذي لا نظير له في العالم ! » ذلك الجمال الذي يضيء على النظر أثراً جديداً . لقد قضى خير سنوات عمره يبحث عن هذا الأثر ، ويعلو وراءه عدواً شديداً . ولذلك أحب الإيطاليات فاتخذ إيطاليا مثلاً أعلى له ، وعاش فيها حياة عاصفة ، حياة غنية صاحبة تنطوي على اللهو والعث والجد والعمل ! يدرس ستندال الحب في بيئاته ومجتمعاته المختلفة ، ويذكر أن نزعات الحب تختلف من موطن إلى آخر ونزواته تتغير من طبقة اجتماعية لطبقة أخرى . يتحدث عن الحب في إيطاليا وأسبانيا وإنجلترا وأمريكا وألمانيا والبلاد العربية نفسها ، حين يتحدث عن الحب العذري ويقص علينا قصة شهداء الحب من الشعراء والمحبين العرب . وهو بجانب هذا دراسة واقية للمجتمعات ونظم الحكم وأثر الحكومات المختلفة في عادات الناس وطرق حياتهم وتفكيرهم .

النزم ستندال في هذا الكتاب النقد اللاذع والصرخة الجريئة والخروج على القيم التي كان عصره يتمسك بها كل التمسك ، فلم يقبل عليه إلا سبعة عشر قارئاً خلال أحد عشر عاماً من سنة ١٨٢٢ - ١٨٣٣ حتى وصفه ناشره بأنه « كتاب مقدس ، لا يمسه أحد ! »

وفي تلك الفترة ألف ستندال أيضاً سنة ١٨٢٤ كتاب « راسين وشكسبير » Racine et Shakespeare وفيه يفضل شكسبير على راسين ويتخذه أستاذاً له . ثم كتب « حياة روسيني » La vie de Rossini وألف أولى قصصه : « أرمانس » Armanse سنة ١٨٢٧ . ثم جذبته من جديد حبه لإيطاليا فكتب : « نزهات في روما » Promenades dans Rome

سنة ١٨٢٩ . كما ظهرت طبعة جديدة لكتابه « روما ونابولي وفلورنسا » زاد فيها كثيراً ، وضمنها آراءه في الفن والأحداث الأدبية وأخلاق الناس وعادات المجتمع ومشاهداته في إيطاليا وذكرياته الكثيرة المثيرة .

وتابع ستندال الكتابة في باريس وسفيتا فيشيا وروما خلال تلك الفترة التي تبدأ سنة ١٨٣٠ وتنتهي بوفاته سنة ١٨٤٢ ، فقد ألف خير قصصه « الأحمر والأسود » سنة ١٨٣١ ، وظهرت له كتب كان قد بدأها في مقر منصبه السياسي ، وهي : « الصياد الأخضر » و « الحوادث الإيطالية » و « مذكرات سائح » وطبعت كلها عام ١٨٣٨ ، ثم ظهرت قصته « ديربارم » في السنة التالية ، وهي قصة كتبها ستندال لجاعة قليلة من المرفهين ذوقياً بطريقة مرفقة وأسلوب رفيع . ليست قصة حب فحسب وإنما هي قصة سياسية هامة تعكس المثل العليا الداخلية لأشخاصها وأبطالها الذين يتصفون بالجمال والحظ الباهر والسعادة والشباب ، وتتفتح فيهم نزعات البطولة والتحمس والشجاعة والاقدام .

هذه هي الكتب التي نشرت في حياته ، على أن هناك كتباً أخرى لم تنشر إلا بعد وفاته بزمان طويل هي : « لوسيان لوفان » و « لامل » و « مذكرات » و « حياة هنري برولار » التي تشبه كثيراً حياة ستندال في طفولته ثم « ذكريات عن الذاتية » .

ذاتية ستندال واتجاهاته الأدبية

كان ستندال يتصف « بالذاتية » ، وهي صفة تظهر بوضوح وجلاء في بعض عباراته ، فقد كتب يقول : « هل أنغير ؟ إنها المغالطة كبيرة ! إنني أستسلم تماماً لفتاوى . ويجب على الإنسان أن يعرف نفسه معرفة دقيقة . وطريقة الوصول إلى ذلك هو أن يخضع نفسه لتحليل خالص نزيه . وحيناً يتم له هذا التحليل ينبغي له أن يقبل كل نتائجها بما تنطوي عليه من خير

أو شر على السواء . على ألا يكتفى بتقبل هذه النتائج ، بل يجب عليه أن يولع بها في لذة وقوة ! وأن تكون القاعدة الوحيدة التي يطبقها هو أن يكون مخلصاً مع نفسه ؛ ويظهر هذا الإخلاص في عباراته وتصرفاته . وعليه ألا يأبه بما يقع من مفارقات أو يخالف التقاليد ، ولا يرى صلاحاً أو استقامة خارج هذا النطاق . وأن نشك فيما قد نناله من نصر على نفوسنا باسم العقل أو السيطرة أو الأخلاق ! » .

هذا هو المبدأ الأساسي لأخلاق ستندال وتفكيره وسلوكه في الحياة ، وهو مبدأ قوى أطلق عليه النقاد لفظ « بيليزم » نسبة لهنرى بيل .

ويتصل بهذا المبدأ من قرب ما سماه ستندال « قوة النفس » . ولكن ماذا يقصد ستندال بهذه الكلمة ؟ إنه لا يريد إطلاقاً تلك الإرادة التي نستعملها لتكوين الشخصية أو الوصول إلى درجة ما في نظام المجتمع ، أو لنكون متدينين معتدلين عادلين ! إن الرجل القوى في عرف ستندال هو الذى لا يعرف كيف يحد من قوة عواطفه أو اضطراب غرائزه ، ويكره كراهية شديدة أن يكون قنوة الناس . فالرجل القوى هو الذى لا يحب قسوة الأوامر ولا يحفل بالخطر في كلامه ! ولهذا كان ستندال يحب الجرأة والشجاعة التي تسهويه في جميع صورها ، ويولع ولعاً شديداً بنزعة البطولة والتحمس : ففريس دلدنجو بطل دير بارم ، بطل شاب ، ذهب صبيّاً ليلقى نابليون ويشارك في معركة واترلو ! وجولييان سورل بطل « الأحمر والأسود » صورة صادقة لبونابرت في جراته وأقدامه، اتخذ طول حياته مثله الأعلى . وتسلطت عليه فكرة كان يرددها دائماً وهي أن نابليون ، الضابط الفقير المغمور ، قد استطاع بحده سيفه أن يصبح سيد العالم ، فلم لا يصبح هو بدوره ، وهو ذلك البائس ابن التجار الفقير ، سيداً مسموع الكلمة ، مرهوب الجانب ؟

إن قوة النفس التي تردّد في كلام ستندال لا ترمى إلى شيء آخر سوى الأخلاق ، وهي عنده التلقائية ، تلك النزعة الطبيعية التي اكتسبها من إقامته الطويلة في إيطاليا ، وهي أيضاً الاستقلال . والنشاط هو الفضيلة التي تخلع على الشخصية قوة كاملة ، فهو الذى يثيرها تارة ، ويدفعها إلى الحق تارة أخرى ! وكم كان محلو لستندال أن يعث عبثاً واضحاً في الصالونات التي تتصف بالوقار ! وكم كان يبدو فظاً غليظ القلب في تلك الصالونات ، ويسره — وهو في ضيافة البارونة « جيرار » — أن يبدى آراء غريبة تنسم بالقحة ليست شمل سيدات أسر « جى وسوفى ودلفين الأم وكريمتها » ! وحين يتحدث ستندال عن رذيلة أو معصية أو جريمة لا يحكم إطلاقاً بأنها رذيلة أو معصية أو جريمة ! يقص علينا في دير بارم قصة قتال نشب بين فريس دلدنجو وبين مهرج يدعى جيلتى بسبب فتاة ، وقد أفضى القتال إلى موت جيلتى . ومع ذلك فلم تحل تلك الجريمة دون أن يعين فريس رئيساً لأساقفة بارم ! إنه يتحدث في صراحة عن المكر والخداع والفساد والعلاقات الجنسية التي تنطوى على خيانة النساء لأزواجهن والرجال لنسائهم ، يتحدث عن وعد الدوقة سنسفرينا لأمبر بارم بأن تمكنه من نفسها لو أمر بإطلاق سراح فريس من السجن لينجمن السم الذى سيدس له في الطعام !

لهذا كله أحب ستندال نابليون حباً شديداً بعد عام ١٨١٥ ، وكان محامياً له قبل الأوان لأن الكاتب كان يرى في بونابرت خير أساتذة النشاط والجرأة والاقدام . وقد خلق له تلاميذ ستظل ذكراهم عالقة بالأذهان ، يتصفون بالمشاعر القوية والكبرياء الشديدة والتسلط على الرجال والتلقائية المتطرفة والفضائل العامة . وكان محلو لستندال دائماً أن يقارن هذه الصفات بما فطر عليه أمراء عصره وشباب الطبقة الثرية من تهاون وسفاهة ونفاق وتملق وضعف خلقى ، في عهد إعادة الملكية وفي عهد الملكية في ثورة شهر يوليو سنة ١٨٣٠ . ثم يذكر في

اعجاب شديد الحماسة الكبيرة والحزم الشديد اللذين كان عليهما الجمهوريون سنة ١٧٩٢ ، وجلبة خيل الإمبراطورية التي كانت تجلجل في جميع أنحاء أوروبا !

طبق ستنдал هذه المبادئ على الأدب ، فطالب عصره بأن يعيد إلى العواطف القوية حقوقها ليتحدث الناس في جرأة وشجاعة وليتصفوا بالتلقائية والنشاط والحيوية . ولهذا فضل النثر على الشعر والحرية على القواعد ، وتحمس للمذهب الرومانتيكي تحمساً قوياً ، إلا فيما يتعلق باقتصار أنصار هذا المذهب على تصوير الحاضر والحوادث التي تجري في عصرهم . وهو لهذا يعد رومانتيكياً للعصر القديم ، وإن كان القرن التاسع عشر يعده كلاسيكياً . أحب جان جاك روسو وفولتير وفضل شكسبير على راسين وأعجب بأبطال كورني ، كما أحب من الموسيقيين سراموزا وروسيني وفضلهما على وبر وبيتهوفن .

تعلم ستنдал اليسير من أساتذته والكثير من قراءاته ورحلاته . وجد غذاءه العقلي وطريقته في التفكير فيما كتبه الفيلسوف الفرنسي «دستوت دي تراسي»^(١) أحد أنصار مدرسة كوندياك . وهي طريقة ترمي إلى دراسة الآراء من حيث هي ، وكان لا يبنى من وراء هذه الطريقة مجرد الحصول على معلومات عن القلب البشري ، ولكنه كان يرى إلى أن يتاح له التسلط على الرجال حين يعرف أسرارهم الدفينة ونزعات قلوبهم . كان موهوباً في قوة ملاحظته ، فعرف كيف يراقب الناس ويتغلغل في خبايا القلوب والنفوس ويتقصى في دقة شديدة البواعث الخفية التي تصدر عنها أعمالهم ، ويتوصل إلى معرفة الفروق الدقيقة في ثقة

(١) انطوان لوى كلود دستوت دي تراسي : فيلسوف فرنسي ينتمي إلى مدرسة كوندياك ، ولد بباريس (١٧٥٤ - ١٨٣٦) ويعد زعيم الأيديولوجيين ، وهم أولئك الذين يقبلون الآراء على أنها لا تخلق بيننا وبين أي لون من ألوان الميتافيزيقا . كان معاصراً لستنдал ، وأختير عضواً بالأكاديمية الفرنسية .

كبيرة ويضفي هذا كله على أشخاص قصصه . وصفه "Taine" الناقد الفيلسوف الفرنسي بقوله : « لم يعلمنا أحد خيراً من ستنдал كيف نفتح عيوننا لنرى ونلاحظ ما يدور حولنا ! » .

لقد عرف ستنдал نفسه معرفة عميقة فتوصل إلى معرفة النفوس البشرية ، وجاءت كتاباته مملوءة بالدراسات النفسية ، بالحياة الداخلية لأبطاله وأشخاص قصصه : بسرورهم ومخاوفهم وحذرهم ومكرمهم وبكل صراع يعتل في نفوسهم . ولذلك نراه يعرض علينا نماذج مختلفة ، فأبطال للحب مثل فريس دلدنجر وكليلا كونتي وجوليان سورل ومدام دي رينال وماتيلد دي لامول وأبطال للمكر والخداع واللسانين ، مثل رافرسى وراسي والأب سورل . حب وسعادة وشباب وجمال وكرامية وبؤس وقبح وخداع ، نزعات مختلفة تمثل الناس في كل مجتمع صاحب وتصدق على كل عصر من العصور !

مكاته الأدبية

كرمت الحكومة الفرنسية ستنдал ، فنهحه وزير المعارف عام ١٨٣٥ وساماً تقديراً لأدبه ، غير أن الأدباء والنقاد الفرنسيين قد اختلفوا اختلافاً شديداً في الحكم عليه : فبيكتور هيجو يحقره ، وألفريد دي فيني يرتاع منه ، ولم يخصص له ألفريد دي موسيه إلا فقرة واحدة في شعره ، وبروسبير ميريمى لم يكن من المعجبين بأدبه وإن كان صديقاً وتلميذاً له . وكان لستنдал تأثير كبير عليه فقد علمه مذهباً جديداً في الحياة يقوم على الشك والولع بالموسيقى والتمتع بالحياة واللذة في ملاحظة الآخرين في حياتهم ومحاولة تفسير أعمالهم وعواطفهم . أما سانت بييف فقد كتب عنه مقالين . وكان بلزاك أول من درس دير بارم دراسة طويلة ووصفها بأن السمو يتجلى في فصولها فصلاً بعد فصل فتحمس لستنдал ، ونادى به أستاذاً من أساتذة القصة

عام ١٨٤٠ ، ولكن معاصريه كانوا مع ذلك لا يؤمنون بشيء من هذا كله . كان أكثر كتبه رواجاً هو « نزاهات في روما » وهو بمثابة دليل أدبي يكشف عن جلالها وتاريخها .

أما كتبه الأخرى فلم تكن خيراً من كتابه « من الحب » كانت مقلدة لا يحسها أحد !

تحمل ستندال هذا الظلم الشديد ، لأنه كان يعلم تماماً أنه في مؤلفاته خارج على تقاليد عصره : فهو يحدثنا في « الأحمر والأسود » قائلا : « ... ومع ذلك فالقصة يا سيدي مرآة ينعكس فيها كل ما في الطريق العام ، فهي تارة تعكس زرقة السماء ، وتارة تعكس الوحل الذي يجلل الطريق . أما الرجل الذي يحمل المرأة فأنث لا تردد في اتهامه بأنه لا يرقى الأخلاق لأن مرآته تريك الوحل ، وأنت تهم المرأة ! أولى بك أن تهم الطريق العام الذي جللته الأوحال ، بل أولى من ذلك وأصح أن تهم مفتش الطريق الذي ترك الماء يأسن ، فتراكت بسببه الأرواح ! » .

وبالرغم من هذا الظلم ، فقد أحيى « تين » في عهد الإمبراطورية ذكره ، ورأى أن أدبه يصطبغ بالصبغة العلمية ، واستعار كثيراً من آرائه في كتبه ، وخاصة في : « فلسفة الفن » و « رحلة في إيطاليا » و « أصول فرنسا المعاصرة » و « الذكاء » . وحياء بول بورجيه حين ذكر أنه أب للتحليل النفسي في الأدب ، وخالق فكرة حب البلاد جميعاً . وهذا هو رأى نيتشه وتولستوى أيضاً . ويرى « موريس بارس » أن ستندال صادق في التعبير عن آرائه ومشاعره . وشارل موريس يضعه ضمن هذه الجماعة التي يراها مقلدة ، وهي جماعة الرمزيين . أما هنري ديبرينه فقد قام برحلة في إيطاليا ، ولم يتردد في أن « يحكي ذكرى سنسفرينا في حدائق فارنز بيارم ذات مساء من أمسيات الخريف ! » .

(١) الأحمر والأسود ج ٢ ص ٢٠٠ و ٢٠١ من الترجمة العربية .

أنيحت لستندال بعد وفاته شهرة كبيرة أخذت تزداد على مر السنين ، ووقف القرن العشرون بجواره وقفة مجيدة فنشرت كتبه التي لم تطبع من قبل ، وكانت مخطوطاتها قد سلمها كولومب ، صديق ستندال ومنفذ وصيته ، إلى مكتبة جرينوبل ، وعنى بأدبه جماعة كبيرة من مؤرخي الأدب ونقادهم . واهتمت السينا بمؤلفاته اهتماماً شديداً ، فالممثل الفرنسي الكبير « جيرار فيليب » قام ببطولة فيلمين مأخوذين من أدب ستندال ، كما فرغ روسيليني حديثاً من إعداد فيلم جديد تظهر فيه الأماكن الجميلة التي أحبها ستندال حباً جماً وتلك المغاني الإيطالية الفاتنة التي اختارها وطناً ثانياً له : بحيرة كوم وميلانو وبارم وروما وغيرها . كما أعد له التليفزيون الفرنسي ثلاثة برامج طويلة في العام الماضي ، تناولت حياته وأدبه وأبطال قصصه وغرامياته .

كل هذا مجد لم يكن هنري بيل يتوقعه ! على أن جمهرة القراء من غير الفرنسيين تكفي عادة بقراءة قصتين تعدان خير ما كتبه ستندال وهما : « الأحمر والأسود » و « دير بارم » (١) . أما كتبه الأخرى فتلذذ قراءتها لأنصار ستندال من الخاصة الذين يحبونه ويفضلونه على غيره من الكتاب .

الأحمر والأسود

أهم شخصيات القصة :

جوليان سورل — دي رينال عمدة فريب — مدام دي رينال — المركيز دي لامول — ماتيلد دي لامول ابنة المركيز .

كتب ستندال هذه القصة عام ١٨٣١ ، والعنوان على غرابته يرمي إلى الكشف عن ذلك الصراع الذي

(١) دير بارم : قمت بترجمتها بجزأها إلى اللغة العربية ، وطبعها دار الكاتب المصري في أبريل ١٩٤٧ .
الأحمر والأسود : ترجمتها بجزأها لمشروع الألف كتاب ونشرتها مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٥٦ .

نشأ في القرن الماضي بين الزعة الحربية (الأحمر) والزعة الكنسية (الأسود). بطل هذه القصة هو «جوليان سورل»، نشأ في بيئة اجتماعية متواضعة فوالده نجار يقيم بمدينة فرنسية صغيرة أسماها ستندال «فريير» تقع في مقاطعة فرانك كونتيه على مقربة من مدينة بيزانسون.

تعلم جوليان تعليماً دينياً ليصبح قساً، ولكن سلطان الدين لم يكن متمكناً من قلبه. لقد كان طموحاً، يرمى إلى أن يصل إلى مكانة عسكرية كبرى عن طريق ثيابه الدينية السوداء. اختبر أول أمره، وكان لا يزال في التاسعة عشرة من عمره، معلماً خاصاً لأولاد السيد دى رينال عمدة فريير، فنجح في مهمته نجاحاً كبيراً وذاع أمره في المقاطعة كلها، وحاول بعض أثرياء فريير جاهددين أن ينتزعوه من بيت دى رينال ليعلم أولادهم. وأتاحت له شهرته واثقانه للغة اللاتينية أن يحصل على منحة دراسية بالمدرسة الأكليريكية بيزانسون، إلا أنه لم يقيم بها إلا عاماً وبعض عام لأن دساتين بعض رجال الدين كانت تطارده، وأحقاد زملائه له دائماً بالمِرصاد في دراسته وغدوه ورواحه، فغادر المدرسة ليعمل سكرتيراً للمركز دى لامول بباريس. ثم خلع الثياب الدينية ليصبح ملازماً بالخيالة، وكان على وشك الزواج بماتيلد دى لامول ابنة المركز، على كره من أبيها. غير أنه علم أن مدام دى رينال - زوجة عمدة فريير وخبيلة جوليان السابقة - أرادت الوقعة به لدى المركز، فسافر إلى فريير وأطلق عليها رصاصتين، وهي تؤدي الصلاة في الكنيسة، إلا أنه لم يصب منها مقتلًا. قبض عليه واقتيد إلى السجن وحوكم وحكم عليه بالإعدام، بالرغم من عطف الجماهير عليه والمحاولات التي بذلتها مدام رينال والآتسة دى لامول في سبيل الحصول على قرار بالغفو عنه.

• • •

يضع النقاد هذه القصة في صف القصص العالمية الكبرى، لأنها مليئة بالدراسات النفسية الدقيقة للعواطف العميقة وخلجات القلوب وهسات النفوس ونظرات العيون، واختلاف الطبائع والزوات والغرائز والزعات التي تسيطر على جميع أشخاص القصة. يتضح هذا في جلاء وعمق لأن ستندال كان يعني عناية كبيرة بالحياة الداخلية لأشخاص قصته، وبهم اهتماماً شديداً عما يضطرب في نفوسهم من صراع وسرور وخوف وألم وخديعة، وفقاً للمواقف المختلفة التي تفرضها حياتهم اليومية في مجتمع مضطرب يعج بالانقلابات وحروب نابليون ومبادئ الثورة الفرنسية، وتتغير فيه ألوان نظام الحكم وتتطاحن فيه الطبقات الاجتماعية: اضطراب صاحب للميول والأهواء والزعات والأحقاد والمثل العليا والانتصارات الحربية، والتضحية والحب وما إليها من تلك العوامل التي كان القرن التاسع عشر مسرحاً لها!

يدفع الحب أبطال هذه القصة إلى أن يقدموا على كل شيء في جراءة شديدة، ويأتوا من الأعمال ما ينطوى على التضحية الحقة والشجاعة الفائقة والتحمس الشديد، ولا يأبهون إطلاقاً بما يجره عليهم من حزن وقلق وخوف، لأن الحب عندهم جميعاً سعادة وسرور وقوة ونشاط!

في مدرسة الحب، وعلى يد مدام دى رينال تعلم جوليان سورل، وكان سعيداً بما تعلم: لقد استطاع أن يتعرف على المجتمع الذي يعيش فيه تعرفاً حقيقياً مباشراً، ولم يعد الوصف الذي يقرؤه «يسدل ستاراً» على نفسه حين يتناول كتباً تتحدث عن حالة المجتمع منذ ألفى عام أو منذ ستين عاماً فحسب، أيام فولتير ولويس الخامس عشر. أسقطت أحاديث الحب الحجاب عن عينيه، فسر كثيراً حين استطاع أن يفهم ما يجري في فريير فهماً صحيحاً. إلا أنه كان جباراً مدمراً عكراً صفواً أسرة كانت تنعم بالحياة وجر عليها

العار ! « ولكن لماذا أدخل العمدة قصره شابا على النفس وهو في حاجة كبيرة إلى وضعاء النفوس ؟ لماذا لا يعرف كيف يختار رجاله ؟ إن العرف المتبع في القرن التاسع عشر هو أن الرجل القوي الذى ينتمى إلى طبقة الأشراف ، لا يلبث إذا تقابل مع عظيم النفس أن يقتله أو ينفية أو يلقي به في غياهب السجون ، أو يزدرية ازدراء شديداً ، فلا يلبث الأحمق أن يحزن ويموت غيظاً وكمداً . ولكن المصادفات أرادت أن يكون المذهب في هذه المرة هو القوى الشريف «^(١) .

فهل كان جوليان سورل حقاً صورة صادقة لنا بليون أدخله دى رينال قصرة فأفسد عليه جميع أمره ، كما عاث في قصر المركز دى لامول فساداً وطعنه في شرفه حين اتخذ ابنة المركز خلية له ؟ ولكن شتان ما بين القلبين ! كانت مدام دى رينال تجد من الأسباب ما يحملها على عمل ما يملح عليها قلبها . وكانت في أسعد لحظات حياتها تخاف أن يكون حب جوليان لها معادلا حبا له . أما ماتيلد دى لامول هذه الفتاة الأرستقراطية الرائعة الجمال المعتدة بشخصيتها وحسبها ، فلا ترك قلبها ينبض بالحب إلا إذا اقتنعت هي بأن هناك أسباباً وجبة تحمله على ذلك . يصفها جوليان بأنها شيطان وعليه أن تخضعها وينذلها ! وقد استطاع إخضاعها وإذلالها ، لأن الأحقاد الناشئة عن فروق الطبقات كانت تسيطر على جوليان سيطرة تامة ، وتسلط على عقله وعواطفه فيعد كل نجاح يحوزه في حياته انتصاراً على السادة الأشراف المفاخرين بحسبهم ومالهم وسيادتهم والمسيطرين على مجتمع عصرهم !

وهنا نرى ستندال يزوج بجوليان سورل في ميدان السياسة وموامرات الطبقة الأرستقراطية ، فيجعله يشهد مناقشات سياسية عنيفة تدور بين جماعة كبيرة من أشهر رجال عصره في السياسة والصحافة والأعمال والدين . ويكلف بمهمة سرية في إنجلترا من قبل هؤلاء

(١) الأحمر والأسود : الفصل الثالث والعشرون . أحزان مؤلف « ج ١ ص ٢٢٠ من الترجمة العربية .

السادة الأشراف الذين تدفعهم أطاعهم إلى أن يستعينوا بإنجلترا ليستقر لهم الأمر ، فلا تقوم في فرنسا ثورات جديدة تحطم آمالهم وتقضى على أطاعهم . فليس صحيحاً إذن ما زعمه ستندال من أنه أراد أن يضع نقطاً على صفحة كاملة ، وهو يتحدث عن السياسة ، فقال له الناشر : « إن هذا ليس محموداً ، لا سيما وأن ما تكتبه ضرب من اللغو ، فإذا لم يتوافر الظرف فيما تكتب حكمت عليه بالموت » . فأجابه ستندال قائلاً :

« إن السياسة كحجر يشد إلى عتق الأدب ، فلا يلبث أن يفرقه في زمن لا يزيد على ستة شهور . السياسة بين الانتاج العقلي كطلقة نارية وسط حفل موسيقى . هي ضجة مفزعة ، لكنها ليست قاضية ، فهي لا تلائم أى صوت من أصوات آلات الموسيقى . وهذه السياسة ستضايق نصف القراء ضيقاً شديداً ، وتوقعهم في الحرج ثم تجلب السأم إلى نفوس النصف الآخر حين يقرؤنها في صحيفة الصباح بصورة أخرى » .

فأجابه الناشر قائلاً : « إذا لم ترد السياسة على ألسنة أشخاص قصتك ، فهم ليسوا إذن فرنسين يعيشون في سنة ١٨٣٠ ، ولن يكون كتابك مرآة للحوادث كما تزعم ! » .

• • •

هذه القصة ليست قصة حب فحسب وإنما يتجلى فيها الصراع السياسى العنيف بين أنصار نابليون وأعدائه بين الملكيين والجمهوريين ، بين الأشراف والطبقة الوسطى والعامية . يتضح فيها هذا الجوف الشديد الذى يديه أشراف باريس ونبلاء الريف من أن تقوم ثورة أخرى تعصف بهم لما نكلت الثورة الفرنسية بهم من قبل وقضت على الكثير من امتيازاتهم . ثم فيها محاولات كبيرة لإذابة الفروق بين الطبقات الاجتماعية ، ليتولى مقاليد الأمور في فرنسا شبان متعلمون أذكاء أمثال جوليان سورل ، وكثير ما هم ، وإن انتموا إلى طبقة العامة إلا أنهم ينتمون جميعاً إلى مدرسة نابليون بونابرت في العمل والحزم والشجاعة والجرأة والاقدام .

مشهد من القصة

السلام

(لم أعد أعرف من أكون ولا ماذا أفعل)
موزار (فيجارو)

كانت مدام دى رينال خارجة من باب صالونها المطل على الحديقة بما فطرت عليه من نشاط وظرف ، حين تكون بعيدة عن أعين الرجال ، فوقع بصرها على شاب ريفي شديد الشحوب ، واقف بجوار الباب وهو ييكى . عليه قميص ناصع البياض ، وتحت ابطة حلة من الجوخ بنفسجية نظيفة ، أبيض الوجه ، جميل العينين ، فظنته مدام دى رينال بما فطرت عليه من خيال قصصى - فتاة تنكرت في ثياب رجل ، جاءت تطلب عوناً من العمدة ، وأشفقت على هذا المخلوق البائس الذى ظل واقفاً بجوار الباب ، لا يجزؤ على رفع يده ليدق الجرس . فاقتربت منه ، وكان جوليان ينظر إلى الباب فلم يرها وهي مقبلة ، فاضطرب حين سمع صوتاً رقيقاً قريباً من أذنه يقول :

- ماذا تريد منا يا بنى ؟ ووقع بصره على نظراتها الرقيقة حين التفت إليها في اندفاع ، فزايه بعض حياته ، ثم رأى جمالها ، فنسى كل شيء ، حتى المهمة التى أتى من أجلها : وعادت مدام دى رينال تسأله فأجابها ، وقد خجل من دمعه التى أخذ يجففها .

- أتيت يا سيدنى لأعلم الأطفال ، فهتت ، وظلت واقفة بالقرب منه لا تبدى حراكاً ، ونظر كل منهما إلى الآخر . لم ير جوليان من قبل سيدة متأنقة فى ملابسها كدام دى رينال ، ولا وجهاً كوجهها فى الجمال . ولم يسعد فى حياته بحديث عطف رقيق كحديثها . وكانت مشغولة بالنظر إلى الدموع التى سالت على خدى هذا القروى الشاب ففزعتهما بالحمرة بعد الصفرة الشديدة . ثم طفتت فضحك ضحكاً جنونياً

شديداً ، لا تستطيعه إلا فتاة صغيرة . وبخرت من نفسها لأنها كانت سعيدة إلى أبعد حد : أهذا هو المعلم الذى صورته لنفسها من قبل فى صورة قسيس قدر ، رث الثياب ، يأتى إليهم ليؤتب أطفالها ويضربهم ؟ ثم قالت له :

- أحقاً يا سيدى أنك تعرف اللاتينية ؟

فذهل جوليان حين سمع كلمة سيدى وأطرق برأسه لحظة ثم أجابها فى حياء :
- نعم يا سيدنى .

وكانت مدام دى رينال فى هذه اللحظة سعيدة إلى أبعد حد ، سمحت لنفسها بأن تقول له :
- لن تؤتب أولادى كثيراً ، أليس كذلك ؟ فأجابها فى دهشة وحيرة :

- أنا أوتبهم ، ولماذا ؟ فقالت بعد صمت قصير ، فى نبرات يظهر فيها التأثير لحظة بعد أخرى :
- نعم يا سيدى ! أتعلمنى بأن تكون معهم طيباً رقيق القلب ؟

ولم يكذ جوليان يسمع تلك السيدة الأنيقة تناديه بقولها سيدى ، فى لهجة تنطوى على الجذ ، حتى طار عقله فرحاً . لم يكن يتصور إطلاقاً ، حتى فى أحلامه التى يضطرب بها شبابه ، أن سيدة جميلة أنيقة تتحدث إليه هذا الحديث الرقيق دون أن يكون لابساً حلة جميلة . وعجبت مدام دى رينال بدورها من جمال وجهه وعينه الكبيرتين السوداوين وشعره الجميل الخمد ، الذى كان فى تلك الساعة أكثر تجعداً منه فى أى وقت آخر ، لأنه أراد أن يستعيد بعض نشاطه فغمس رأسه فى حوض النافورة العامة .

وسرت مدام رينال حين رأت على المعلم حياء العذارى ! لأنها كانت تخشى على أبنائها من رجل قاس عبوس الوجه . لأنها لمباغثة سارة لنفسها الهادئة التى تولع دائماً بالوثام وتحب السلام ثم زالت دهشتها بعد قليل ،

ونظرت فاذا هي تكاد تكون ملتصقة بشاب جميل لا تعرفه من قبل ، لا يكاد يستره إلا قميص ، وكانا واقفين معاً بجوار الباب . فقالت له في نبرات مضطربة :

— فلندخل المنزل يا سيدى .

وكانت بادية التأثير ، شديدة الفرح ، سعيدة بزوال غاؤها من أن يقع أطفالها بين يدي قس قدر فقط القلب ، خشن الطباع ، لأنها شديدة العناية بهم .

ولم تكد تدخل الردهة حتى التفت إليه ، وهو يتبعها في حياء شديد : وبهره جمال المنزل وفخامة الأثاث ، فازداد وجهه في نظرها جمالا على جمال ، حتى كادت لا تصدق عينها . وخيل إليها أن المعلم يجب أن يلبس السواد ، فوقفت سائلة :

— أحقية يا سيدى أنك تعرف اللاتينية ؟

ألقت عليه هذا السؤال لأنها كانت تخاف ألا يكون هو معلم أولادها . لكن جوليان أحس في سؤالها جرحا لكبريائه ، بدد الحلم الجميل الذى كان يتم به منذ ربع ساعة ، فأجابها في هدوء بارد :

— نعم يا سيدى ، أعرفها كما يعرفها كاهن المدينة . وكثيراً ما كان يتفضل على فيقول إنى أعرفها خيراً منه .

ورأت السيدة على وجهه دلائل الشر وهو واقف على بعد خطوتين منها فدنت منه وقالت له بصوت خفيض :

— أتعلنى بأنك لا تنسب أبنائى فى الأيام الأولى ولو لم يحفظوا دروسهم ؟

نغمات عذبة حلوة نطقت بها عادة حسناء فنسى جوليان دفاعه عن نفسه ، لأنها نغمات يشوبها التضرع . وكان وجهها قريباً جداً من وجهه ، حتى أنه شم عطر ملابسها الصيفية ، وهو شيء لم يعتده فلاح مثله ، فاحمر وجهه ، وقال لها في صوت خافت مضطرب :

— لا تخشى شيئاً يا سيدى فسأطيعك فى كل ما تأمرين .

وتبددت مخاوف الأم على أطفالها ، فأن لها أن ترى وجه جوليان على حقيقته ، وعندئذ أذهلها جماله . إنه كوجوه العذارى ! ولم تعد تعجب باضطرابه وخجله ، لأنها كانت بطبعها كثيرة الحجل شديدة الحياء . وكان مظهر الرجولة الذى يحبه غيرها من النساء يخيفها ويزعجها . ودار بينها وبين الشاب الحديث التالى ، فقالت له :

— كم عمرك يا سيدى ؟

— سأكون عماً قريب فى التاسعة عشرة من عمرى .

— إن ابنى الأكبر فى الحادية عشرة . ومن الممكن إذاً أن يكون لك صديقاً ، فتحدث إليه حديثاً يلائم سنه . لقد أراد أبوه مرة أن يضربه فصفعه صفقة خفيفة ، فرض أسبوعاً ولزم الفراش .

ولم يكد جوليان يسمع كلامها حتى أخذ يقول فى نفسه : ما أعظم الفرق بينى وبين ابنها !

لقد ضربنى أبى بالأمس ، حقاً ، أن هؤلاء الأغنياء لسعداء ! وكانت السيدة شديدة الانتباه إلى كل ما يدور فى نفسه ، فأبصرت وجهه وقد غطته سحابة خفيفة من الحزن ظننها لفرط حياء منه ، فشجته سائلة أياه عن اسمه فى لهجة جذابة ، أحس جوليان كل ما فيها من جمال دون أن يدرك مرماها ثم أجاب :

— أدعى جوليان سورل يا سيدى ، وإنى لشديد الاضطراب ، فهذه أول مرة فى حياتى أعيش فيها فى منزل لا أعرفه .

أنا فى حاجة إلى حابتك يا سيدى ، وأرجو أن تصفحى عن الهفوات التى أقترفها فى الأيام الأولى من حياتى معكم ، فإني لم أذهب مطلقاً إلى مدرسة لأننى كنت فقيراً ، ولم أتحدث مع رجل ، غير أبى وابن عمى الجراح العجوز الذى يحمل وسام الشرف والقيس

السيد شيلان الذى سيشهد لى شهادة طيبة . كان اخوتى يضرّبونى دائماً ، فلا تصدّقهم إذا قالوا عفى قولاً سيئاً ، اغتفري لى أخطائى واعتقدى دائماً أننى لا أرتكبها عمداً .

وعاد الملهو إلى نفسه بعد هذه الخطبة الطويلة ، فتأمل السيدة التى كانت تبدو جميلة ، ظريفة إذا كانت على سجيّتها وكان من تتحدث إليه لا يتكلف الظرف معها . ولو أن جوليان سئل عنها فى هذه اللحظة لقال صادقاً : أراها لم تتجاوز العشرين من عمرها بعد ، وهو خير بجمال النساء .

ويدا له أن يقبل يدها ، لكنه سرعان ما ندم على فكرته وخشى مغبة عمله . على أنه قال فى نفسه : لو أننى أحجمت عن هذا العمل لعددت جيناً ، ومن يدري لعل فيه خيراً لى ، وربما أكسبني احتراماً فى نظر هذه السيدة التى ترائى عاملاً بانساً خرج من المصنع منذ قليل .

وتردد ، ثم شجعه ما ذكره من أن بعض الفتيات كن يصفنه بالجمال ، حين كان يلتقى بهن أيام الآحاد ، وكان ذلك منذ ستة شهور . وتكلمت مدام دى رينال ، وهو فى صراعه النفسى ، ترشده إلى الطريقة التى يعلم بها أولادها أول الأمر . وكان هذا الصراع قد أعاد الشحوب إلى وجهه الجميل ، فقال لها وهو يحاول التغلب على ما فى نفسه :

— لا يا سيدتى ، لن أضربهم أبداً : وأقسم لك على ذلك أمام الله ، ثم اندفع وتناول يدها وقبلها . وأذهلتها هذه الحركة فكادت تقضب . كان الجو شديد الحرارة ، وفراصها عارية لا يسترها إلا لفاف ، فانكشفت حين رفع جوليان يدها إلى شفتيه . ومرت لحظات ندمت بعدها السيدة على أنها لم تؤنبه على ما فعل كان السيد دى رينال فى غرفة عمله ، فسمع كلاماً فى الردهة ، خرج بعده ، وسار نحوهما فى هيئة تدل على

حنو وعظمة . سار فى تلك الهيئة التى يصطنعها فى حفلات الزواج فى دار العمدة ، ثم قال لجوليان :

— يجب أن أتحدث إليك قبل أن يراك الأطفال .

ولما دخلا الغرفة معاً وأغلق الباب ، احتجز زوجته التى كانت تريد أن تتركهما معاً ، ثم جلس دى رينال فى وقار وقال :

— أخبرنى السيد القس أنك من الرعايا المخلصين ، وسيعاملك جميع من هنا معاملة كلها احترام . وإذا سرفى عملك ، ساعدتك فيما بعد فى الحصول على منصب . أما الذى أطلبه منك ، فهو ألا ترى بعد الآن أحداً من أقاربك أو أصدقائك ، لأن لغتهم لا تتفق مع ما أبتغيه لأبنائى من تربية سليمة . هاك ستة وثلاثين فرنكاً ، أجرك عن الشهر الأول ، وعدنى بشرفك ألا تعطى منها شيئاً لأبيك .

كان العمدة مغيضاً من الشيخ سورل لأنه كان أكثر منه ذكاء ودهاء فى إتمام هذه الصفقة . ثم استطرد يقول :

— والآن أيها السيد لا يحسن أن يراك الأطفال فى هذه الملابس . وقد أصدرت أمراً بأن يدعوك كل من فى المنزل بالسيد ، وستشعر بعد قليل بالنفع الذى يعود عليك حين تعمل فى منزل قوم محترمين . ثم سأل زوجته :

— هل رآه الخدم فى هذه الثياب ، فأجابت وعليها دلائل تفكير شديد .

— كلا يا صديقى .

فتناول العمدة رديجتاً من ملابسه الخاصة وهو يقول :

— حسناً ، البس هذا ، وسنذهب معاً إلى مسيو دوران تاجر الأصواف . وانصرفا ، ثم عادا بعد ساعة ، والمعلم الجديد فى حلة سوداء . ولما دخل دى رينال ألفى زوجته فى مكانها لم تبرحه . ولشد

ما اطمأنت ، حين وقع بصرها على جوليان حتى نسيت وهي تنظر إليه أنها كانت من قبل منزوعة منه . كان جوليان لا يفكر فيها الآن ، وعلى الرغم من أنه يحذر الأقدار والرجال فإن روحه في تلك اللحظة كانت روح طفل عابث . وخيل إليه أنه عاش سنوات طويلة منذ وقف مضطرباً في الكنيسة قبل ذلك بثلاث ساعات . وألقى نظرة على مدام دي رينال فألفاها ضجرة فأدرك أنها لا تزال غصبي منذ قبل يدها ، غير أن ثيابه الجديدة بعثت في نفسه زهواً شديداً ، لأنها تغاير ما اعتاد أن يلبسه من قبل ، فكانت حركاته صاحبة جنونية ، وحاول عبثاً أن يخفي فرجه ، فأخذت السيدة تنظر إليه في دهشة وحتى قال له زوجها :

— عليك بالرزانة يا سيدى إذا أردت أن يحترمك الأطفال والخدم .

فقال له جوليان :

— معذرة يا سيدى ، فإن الحلة الجديدة تضايقنى فإ كنت ألبس من قبل إلا ملابس الفلاحين الفقراء . أسمح لى بالذهاب إلى غرفتى لأغلق على الباب ؟ وانصرف فسأل العمدة زوجه :

— ماذا ترين فى هذا الكسب الجديد ؟ فأشارت إليه إشارة أملتأ عليها الغريزة ، دون أن تفتن ، ثم أخفت الحقيقة عن زوجها حين قالت :

— لست متحمسة مثلك لهذا الشاب الريفى ، وأن مبادأتك إياه بالبشاشة والكرم ستخلق منه شخصاً سيئ الخلق تضطر إلى طرده قبل أن يمضى على إقامته معنا شهر واحد .

— حسناً ! سترى ما تقولين ، وإذا تحقق ظنك فلن أخسر فى هذه التجربة إلا مائة فرنك فقط ، على أن فريير ستعتاد أن ترى أطفال السيد دي رينال مع معلم خاص بهم . وهذا الغرض الذى أرى إليه لا يتحقق

إن تركت جوليان فى ملابس العمال . وإذا طردته ، فسأخذ ، ولا شك ، الحلة السوداء الجديدة التى اشتريتها له من تاجر الصوف ، ولن أترك له إلا ما وجدته عند الخائف وهو ما يلبسه الآن .

خيل إلى مدام دي رينال أن الساعة التى قضها جوليان فى غرفته دهر طويل ، لأن أطفالها الذين علموا بقدم معلمهم الجديد أرققوها بوابل من الأسئلة ، وأخيراً ظهر جوليان ، فكان رجلاً آخر لم يكن رزيناً فحسب وإنما كان الرزانة بعينها . وقدم إلى الأطفال فتحدث إليهم حديثاً أذهل السيد دي رينال نفسه . وقبل أن يفرغ من حديثه قال لهم :

— لقد جئت إليكم لأعلمكم اللغة اللاتينية . وأنتم تعلمون ، ولا شك ، كيف يلقي الإنسان درساً حفظه ساستمع غالباً إلى دروسكم فاستمعوا الآن إلى درسى . هذا الكتاب الصغير الأسود هو الكتاب المقدس الذى يتحدث عن حياة سيدنا عيسى . إنه الجزء من الإنجيل الذى يسمى العهد الجديد .

ثم أعطى الكتاب أدولف أكبر الأولاد سناً وقال له :

— افتح الكتاب فى أى مكان ، وقل لى الكلمة الأولى فى أى جزء من الأجزاء ، وسأتلو عليك ما تشاء مما حفظت من هذا الكتاب المقدس الذى يعد مثلنا الأعلى فى الحياة ، وسأقرأ حتى تكفى أنت بما أقرأ .

ففتح أدولف صفحة ثم قرأ كلمة ، وأخذ جوليان يتلو حتى انتهى من الصفحة كلها فى يسر كبير ، كما لو كان يتحدث بالفرنسية . عندئذ ألقى دي رينال على زوجه نظرة اغتباط وقور ، ورأى الأطفال حيرة أبويهم فذهلوا كذلك . ووقف خادماً بباب الصالون ، فسمع جوليان يتحدث باللاتينية ، فأنصت لا يبدى حراكاً ، ثم غاب عن الأبصار ، ثم جاءت بعد قليل وصيفة مدام دي رينال والطاهية ، ووقفتا بالباب .

وكان أدولف حينذاك قد فتح الكتاب في ثمانية مواضع مختلفة ، وجوليان يتلو كما بدأ في سهولة ويسر ، عندئذ صاحبت الطاهية في صوت مسموع :

— آه ! يا إلهي ! يا له من قس ورع جميل !

سر السيد دى رينال ، إلا أن كرامته قد جرحت ، فأخذ يبحث في ذاكرته عن بضع كلمات لائنية ، غير متبغ أن يمتحن معلم أولاده ، وأخيراً استطاع أن يتذكر بيتاً من شعر هوراس فأنشده . وعندئذ قطب جوليان حاجبيه ، لأنه كان لا يعرف إلا لائنية إنجيله ثم قال : — لقد حرم على الكهنوت أن أقرأ شعر هذا الشاعر الديوى الدنس .

وأنشد السيد دى رينال مرة أخرى لهوراس ، ثم تحدث عنه لأطفاله ، لكن إعجابهم بجوليان كان بالغاً فلم يلتفتوا إلى ما يقوله أبوهم ، ولم يحولوا نظرهم عن معلمهم الجديد .

كان الخدم لا يزالون واقفين بالباب ، فأراد جوليان أن يؤثر في نفوسهم تأثيراً عميقاً لينال إعجابهم . أكثر مما فعل ، فقال لأصغر الأطفال :

— يجب أن تقرأ كلمة من هذا الكتاب لأتلو عليك بعض الفقرات .

فازداد زهو ستانيسلاس كرافيه ، وعالج قراءة كلمة حتى أفلح بقدر ما استطاع ، فتلا جوليان صفحة

كاملة . وكان انتصار السيد دى رينال كبيراً حين دخل عليه في تلك اللحظة السيد فانو صاحب الجياد النورماندية ، والسيد شاركو دى موجيرون وكيل حاكم المقاطعة ، فسمعا جوليان وهو يتلو الإنجيل عن ظهر قلب ، فاستحق المعلم عن جدارة لقب سيد ، ولم يجروا الخدم أن يرضوا عليه به .

وفي المساء أقبل كثير من أهل فريير إلى منزل السيد دى رينال لبروا بأنفسهم هذه المعجزة الخارقة ، فكان جوليان يجيب عن أسئلتهم في إيجاز واعتزاز كبيرين ، وسرعان ما أخذ الناس يتحدثون عنه في المدينة كلها حتى ذاع صيته ، وحتى خشى السيد دى رينال أن يختطفه أحد الأغنياء ، فاقترح عليه أن يوقع عقداً بعامين ، إلا أن جوليان قال في فتور :

— لا يا سيدى ، لو أحببت أن تطردنى لخرجت على الرغم منى ، فالعقد الذى يقيدنى دون أن يقيدك بشيء عقد جائر لا أوافق عليه .

ولم يكد يمضى شهر على إقامة جوليان عند العمدة ، حتى أصبح يتمتع منه باحترام كبير ، لأنه كان يؤدى واجبه على أكمل وجه . وفسد الأمر بين القسيس الشيخ وبين دى رينال وفالتو ، فلم يعد جوليان يخشى من افتضاح سره القديم ، وهو تحمسه لنابليون ، الذى أصبح يتحدث عنه الآن في كثير من الكراهية والازدراء !



النساء العالمات لموليير

بمستم

الدكتور هانس درويش

مدرس الأدب الفرنسى بجامعة عين شمس

الذى كان بلاطه بمثابة «صالون» أدبى كبير .. على أن عنصرى الحرية والمساواة لم يكونا مكفولين تماماً في قصور الملوك والأشراف ، الأمر الذى أخرّ نشأة «الصالونات» الحقيقية فلم يُفتَحَ عهدُها الزاهر إلا في بداية القرن السابع عشر بفضل ماركيزة رامبويه (Marquise de Rambouillet)

لقد كانت كاترين دى فيفون Catherine de Vivonne - ماركيزة رامبويه - قرناد بلاط الملك هنرى الرابع ، ولكنها لم تلبث أن استهجنَت ما كان يتميز به من عادات ممجوجة ، وما يدور فيه من أحاديث تنسم بطابع التعالى ، فاحتجبت عنه في عام ١٦٠٧ ، ثم افتتحت «صالونها» الخاص بعد ذلك بخمس سنين . كانت تستقبل ضيوفها في مسكنها الباريسى أو في قصورها الريفية ؛ وظلت على هذه الحال ما يزيد على نصف قرن من الزمان ، وإن كانت حلقاتها الأدبية قد بلغت أوج ازدهارها في الفترة بين عامى ١٦٢٤ و ١٦٤٨ .

كانت كاترين دمتة الخلق ، شديدة الكرم ، ودية في صداقتها ، سمحة النفس ، طيبة القلب ، نادرة الذكاء ، عريضة الثقافة .

(١)

ما من شك في أن «الصالونات» الأدبية لا تنشأ جزافاً في بلد من البلاد ، وإنما هى تولد وتزدهر في بيئات يتميز أهلها بخصائص معينة ، وتتوافر فيها ظروف مواتية . «الصالون» الأدبى يحتاج في نشأته إلى روح اجتماعية ، وإلى حب للمحادثة المؤسسة على النقد الصريح ، وهو لا يعيش إلا في جو تنفس فيه الحرية ، وتحقق فيه المساواة بين جميع الرواد بفضل هدف علمى موحد يطمس ما بينهم من فروق اجتماعية ، ويصون أحاديثهم من التأثير بالأهواء الفردية .

ولقد ساعدت البيئة الفرنسية وطبيعة أهلها على خلق مثل هذه «الصالونات» بصور متعددة في معظم عصور فرنسا ، لاسيما في الفترات التى قارنت حكم ملوك مستنيرين يحبون الثقافة ، ويرعون الفنون والآداب ، كما حدث مثلاً في عهد فرانسو الأول

(١) فيما يتعلق بترجمة حياة موليير وتأثير إنتاجه في تراث الإنسانية ، أرجع إلى «البخيل لموليير بقلم الدكتور عل درويش» بلسلة «تراث الإنسانية» : الصفحات من ٢٢٨ إلى ٢٤٥ ، من العدد الثالث ، من المجلد الثانى (عدد مارس ١٩٦٤) .

الآنسة دى كومباليه Mlle de Combalet وكانت من رواد صالونها .

لقد أسدى هذا الصالون الأدبي أجل الخدمات إلى الأدب والدوق على السواء ، ومن الخطأ الفاحش أن يقال إنه أشاع الميل إلى الخدلة في فرنسا ؛ ففضلاً عن أنه نصّب نفسه رقيباً على إنتاج الأدباء الذين كانوا - كما لمحت - ينتظرون بقلق من قريب أو من بعيد أحكام رواده على مؤلفاتهم . . . ابتدع تقليداً كان له أعمق الأثر في سلوك الأفراد ، ألا وهو اختلاط الجنسين . هذا الاختلاط كان من شأنه - في رأى كونت ريديرر (Le Comte Rœderer) « أن يجعل الحديث يتأى عن الملل الذى تسببه أحاديث الرجال ، وعن التفاهة التى تميز أحاديث النساء »! . . . والمهم هو أن هذا « الصالون » خلّص الكتابة من امتداد الإباحية التى كانت شائعة في مؤلفات القرن السادس عشر ، كما أسهم في تهذيب الطابع وفي النهوض بمستوى الذوق واللياقة .

ومن الخطأ الفاحش كذلك أن يُظن أن « صالون » الماركيزة دى رامبويه برئ كل البراءة ! فلقد فتح طريقاً أدى التوغل فيه - فيما بعد - إلى نشأة الزوج إلى التحذلق .

ولن يكون صالون « مادموazel دى سكوديرى » Mlle de Scudéry هو الآخر بريئاً كل البراءة ، وإن كانت مسئوليته أكبر على كل حال . . . كانت مادلين دى سكوديرى روائية بينما كان أخوها جورج شاعراً . . . نزحاً معاً من « هافر » (Le Havre) إلى باريس حيث خرجا من العزلة التى ميزت صباهما ، فأخذتا يترددان على صالون الماركيزة دى رامبويه ، ويمكفان على الانتاج الأدبي بشطريه - الشعرى والقصى - الذى كان كله يحمل اسم جورج ! . . . إلا أن هذا الشاب كان ذا طبيعة حادة ، ثائرة ، ميالة إلى الدسائس ،

م إنها كانت حازمة قوية الشخصية ، فاستطاعت أن تجعل من « صالونها » ملاذاً أميناً للحرية الفكرية ، ومعبدًا للذوق السليم ، وعكسة أدبية يتوقف على أحكامها ذبوع صيت الكتاب أو خموده . . . ولقد كان يلتقى فيه رجال من جميع المستويات الاجتماعية : منهم الكتاب والشعراء ، ومنهم الضباط ، ومنهم الأشراف ؛ وهم حين يجتمعون تحمى القوارق بينهم ، ولا يسودهم سوى إحساسهم جميعاً بحبهم للأدب والفنون ، وبجمال الصبغة التى لا يحققها سوى تعاطف مواهب العقول والقلوب جميعاً . كان الكتاب - قبل نشأة هذا « الصالون » - يحرص كل منهم على نيل حظوة ملك أو شريف يدعم بها كيانه الأدبي : فالشاعران ماليرب (Malherbe) وراكان (Racan) يتبعان الملك ؛ وثواتير (Voiture) يتبع شقيق الملك ، وغيرهم يتبعون ريشيليو أو غيره من الأشراف . أما ضيوف الماركيزة دى رامبويه من الكتاب فكانوا يأتون إلى قصرها أحراراً فتستقبلهم جميعاً على قدم المساواة - لمجرد مزاياهم العقلية - مع غيرهم من الرواد الذين ينتمون إلى طبقة الأشراف وكبار رجال الدولة . . . ولقد خشى ريشيليو يوماً - كبير وزراء لويس الثالث عشر - مغبة ما يدور من أحاديث في قصر الماركيزة ، وكان كما يُعرف رجلاً مستبدًا وضع ضمن عناصر برنامجه في الحكم عزمه الأكيد على تحطيم شوكة الأشراف . . . أوفد إليها رسولا - هو الشاعر بواروبير (Boisrobert) - ينبئها أن ريشيليو يحتم عليها أن تطلعه بانتظام على ما يجرى بين ضيوفها من أحاديث ، فردت الماركيزة قائلة : « قل للكاردنال إن ضيوفى أسمى خلقاً من أن يبيحوا لأنفسهم القول السئ عنه في حضرته »! . . . واستشاط ريشيليو غضباً ، وكاد يطيح بالماركيزة واتباعها لولا تدخل ابنة شقيقته

و « ميدان الملاطفة » ، و « قصر الحظ السعيد » .. وبها ريف يضم مناطق مثل « عجلة الذهب » و « هوة اليأس » ... الخ ... وفن ضيوف حلقات أيام السبت بما تحتويه هاتان القستان من رموز وأساطير فاندفعوا بشغف إلى تقليد أبطالها ! .. وحدث ذات يوم أن أعلنت مادلين أن جميع ضيوفها أصدقاء لها ولكنهم ليسوا جميعاً أصدقاءها الخونين ! هنا دب التنافس بين اتباعها ، كل يسعى إلى الظفر بالنوع الأفضل من صداقتها . ولكن كيف ؟ .. إن الطريق وعرة تكتنفها المخاطر من كل جانب ، والسعيد وحده هو الذى يوفق فى المسير حتى نهايتها دون أن يسقط فى هذه الهوة أو تلك ! .. وهنا رُسمت الخريطة التى تحدد معالم هذا الطريق المخوفة بالأخطار ! كم من المراحل يتحتم على الصديق العادى أن يجتازها قبل أن يصل — إن قُدِّرَ له أن يصل — إلى « عاصمة الرقة » ، أى إلى مادلين دى سكوديرى ! إن « بلد الرقة » يجرى فى وسطه « نهر الإغراء » الذى يصب فى « البحر الخطر » .. وفى الأفق البعيد تلمح « الأرض المجهولة » .. ويزخر شطرا المدينة اللذان يحفان بالنهر بقرى عديدة : هنا قرى « الرسائل العذبة » و « الاحترام » و « الأمان المغلفة » .. وهناك قرى « الطاعة » و « النسيان » و « الأشعار الجميلة » .. الخ وينبئ على الرحالة أن يحذر الوقوع فى « بحيرة عدم المبالاة » التى تقع على مقربة من المدينة ، أو الغرق فى البحر المضطرب الأمواج .. وكل هذا كان يترجم بتصرفات غريبة وملاطفات متكلفة ، وانتاج أدبي نابع من خيال مفرط .. وتظل مادلين تتابع الرحلة الشاقة التى يقوم بها اتباعها ، وحين تدرك أن أحدهم قد اجتاز المحن بسلام وأدرك نهاية الطريق ، تستطيع أن تعلن أنه صار من « رعايا مملكة الرقة » ، وأن تقول له أو تكتب إليه كما كتبت إلى الشاعر المقيم بيليسون Pellisson : « وأخيراً يا « أكاست » يجب أن أستسلم .

فاشترك فى الحرب الأهلية التى قامت إبان الوصاية على لويس الرابع عشر ، الأمر الذى أدى إلى تقيده فى أرضه ... هنا تحورت شقيقته مادلين من سلطانه ، وبدأت تتصرف فى حياتها بشخصية منطلقة بدافع من رد فعل الضغط الذى كان يقبدها .. واقتدت بالماركيزه دى رامبويه فأنشأت « صالونا » على غرار صالونها وإن كان أقل فخامة وتزوعاً إلى الاهتمام بالأدب الصرف . صحيح أن رواده كانوا يناقشون فى المسائل الأدبية ، ويتبادلون الأشعار التى تعبر عن عواطف صادقة أو متكلفة ، ولكن اجتماعاتهم كانت — مع ذلك — شبيهة بتلك التى نراها فى الأندية العامة ، وأشبه بتلك التى نسمع عن وجودها فى الأندية الخاصة ! . وحرص الرواد على ابتداع لغة رقيقة يتخاطبون بها فى اجتماعاتهم هذه المختلطة ، وظل حرصهم هذا يتطور إلى أن دفعهم إلى تغيير أسمائهم بأخرى مستمدة من خيالهم أو من الميثولوجيا (أطلق مثلاً على مادلين اسم « صافو » (Sapho)) هنا بدأ التصنع يدب فى علاقاتهم وفى التعبير عن انفعالاتهم ، وفى تصرفاتهم .. وارتأوا يوماً أن يعهدوا إلى زميل لهم هو « بيليسون » (Pellisson) بتدوين كل ما يدور بينهم من أحداث رقيقة فى سجل أطلقوا عليه « أنباء السبت » (Chronique du Samedi)

وشاءت الأقدار أن يحدث حدثان يؤثران أسوأ التأثير فى سلوك اتباع مادلين دى سكوديرى : أول هذين الحدثين كتاب نشره « نيقولا ديبريوه » . (Nicolas Despréaux) عنوانه Tableau de Cébès الذى يصنف بلداً خيالياً كل سكانه سعداء .. والحدث الثانى كتاب اسمه « وصف رحلة إلى مملكة الدلال » (Relation de voyage au Royaume de coquetterie) من تأليف « دوينيك » (L'abbé d'Aubignac) . هذا الكتاب الأخير يتناول بالوصف جزيرة خيالية لها عاصمة يحيط بها « معبد الحياة » ،

- فإن عقلك قد سحر عقلى
- انى أجعل منك مواطن « الرقة » .
- ولكنى أتوسل اليك ألا تذيع النبأ .

على أن هذا الجنوح الذى انشاق إليه « صالون » دى سكوديرى لم يحل بينه وبين إسداء بعض الخدمات الجليلة إلى المجتمع الفرنسى ؛ فلقد ساهم رواده فى تطوير سلوك عصر كان يتسم بالفظاظة بهذيب عادات أبنائه . ويرجع الفضل فى ذلك إلى إخضاعهم الزعات المادية إلى نوع من المثالية . ثم إنهم ساهموا كذلك فى تنقية اللغة الفرنسية وثبيت أصولها . ومن الخطأ - من ناحية أخرى - أن يُظن أن مادلين كانت تدعو إلى استرسال المرأة فى العلوم المجردة التى تحيد بها عن الرسالة التى خلقت من أجلها ، وتدفع بها إلى تيار التحذلق فى التعبير والتصنع فى التصرفات : تقول فى قصتها « Grand Cyrus » : « إن ما أريد أن تتعلمه المرأة قبل كل شيء هو ألا تتكلم كثيراً عما تعرفه جيداً ، وألا تتكلم إطلاقاً عما لا تعرفه ... أريد ألا تكون مفرطة فى العلم أو مفرطة فى الجهل ، وأن تعنى بعقلها بقدر عنايتها بشخصها » ... سوف نرى أن مولير لا يختلف عنها فى رأيه فى تعليم المرأة ورسالتها فى الحياة ، حين نحلل « النساء العالمات » .

الشيء الجدير هنا بالذكر هو أن « الصالونين » الأدبيين اللذين تحدثنا عنهما فتحاً آفاقاً بعيدة أمام نساء عديدات لم يكن من طراز « الماركيزة دى رامبويه » بل ولا من طراز « مادلين دى سكوديرى » ، فى باريس وفى الأقاليم على السواء .. نساء أعجبن بالقُدوة ولكن أسأن الاقتداء ، قلدن فانحرفن فى التقليد .. هؤلاء النساء هن اللآئى وقعن فى الشطط بترويج بدعة الخذلقه؛ وهن اللآئى دفعن مولير إلى إعلان الحرب ! لقد هزأن بالطبيعة ، وبالحقيقة الصريحة البسيطة ، فعكفن على البحث عن كل ما هو نادر وغريب ، فى ألفاظهن وحركاتهن على السواء . وانتشرت علواهن

فى المدن والقرى بشكل كان ينذر المجتمع الفرنسى واللغة الفرنسية بأوخم العواقب . كانت تعابيرهن تزخر بالاستعارات والكتابات المثيرة للسخرية : كن مثلاً يسمين القمر « مشعل الصمت » - والأسنان « أثاث الفم » - والشعلة - « مكمل الشمس » - والمرأة « مستشار الأناقة » - والخدين « عرشى الحياء » ... الخ وإذا كانت بدعة الخذلقه قد أغنت اللغة الفرنسية بما بقى فيها على مر الزمن من تعابير كهذه « يهذب الأسلوب » - « يبسط مسألة على بساط البحث » - « ينقح الفكرة » أى يسيء تفسيرها ... الخ ، فن المؤكد أن الخسارة التى لحقت باللغة كانت تفوق هذا الغنى ، إذ أن المتحذلقين والمتحذلقات استبعدوا - باسم السمو ! - العديد من الألفاظ السهلة والمعبرة منددين « بوضاعتها » ... ويمكن القول إنهم استبدلوا الألوان بالصفاء !

وعاد مولير إلى باريس فى عام ١٦٥٨ بعد أن ظل يتجول بفرقة فى الأقاليم خلال ثلاثة عشر عاماً . كانت مليئة بالتجارب التى عركته وصقلت مواهبه . كان عليه أن يحاول فرض نفسه وفرقة على جمهور العاصمة الذى يحذله فيما مضى ، وزج به فى غياهب الريف .. كيف ؟ بفن جديد ، أو بفن متطور يرقى إلى مرتبة الكوميديا الحقيقية ، أو يسعى إلى بلوغ هذه المرتبة بالابتعاد - على الأقل - بخطى واسعة من الملهاة المزلية أو الفارس La farce ، وهى النوع الذى كان يقدمه فى مدن الأقاليم .. وواته الظروف إذ وجد فى بدعة العصر - الخذلقه - مادة خصبة لمسرحية قوية تكفل له بنجاحها البقاء فى باريس . ألف مسرحية « المتحذلقات المضحكات » من ثلاثة فصول بالنثر ، ومثلها للمرة الأولى فى ١٨ نوفمبر عام ١٦٥٩ بمسرح « بيتى بوربون » (Petit-Bourbon) (١) . لم ترتفع

(١) انظر ملخص هذه المسرحية فى المرجع السابق ، ص ٢٢٢

وكليتاندر .. والحوادث تنجم عن نوعين من الجهود : الجهود التي يبذلها الثلاثي المتحذلق (فيلامنت وأرماند وبيليز) من أجل تزويج هانرييت من تريسوتان ، وتلك التي يبذلها الثلاثي المعتدل (كريزال واريست ومارتين) بقية ضمان زواج هانرييت من كليتاندر .. والعقدة تتكون في الفصل الثاني حين يرتضى كريزال - دون علم زوجته - عقد قران ابنته هانرييت على محبوبها كليتاندر .. وهذه العقدة تُحل بفضل حيلة يأتي بها اريست فيتم الزواج على الوجه الذي يبتغيه الفريق المعتدل :

الفصل الأول : كريزال وزوجه العالمة فيلامنت
لها ابنتان : أرماند، وهي متحذقة كأماها، وهانرييت، وهي رزينة عاقلة متواضعة .. ويسمى كليتاندر أولاً إلى الزواج من الأولى ، ولكنها لا تستجيب لعواطفه، وتفسره بسلوكها انتصنع ، فيشج بوجهه عنها ويوجه اهتمامه إلى شقيقها الصغرى .. ويحاول المسكين أن يجتذب عطف بيليزكي تتدخل لصالحه لدى أم هانرييت، إلا أنها - وهي المتحذقة الثالثة في المسرحية - تتساق مع خيالها الذي يهيء لها أن كليتاندر يغالها ، وأنه يصرح لها بحبه !

وأهم مشاهد هذا الفصل هو المشهد الأول الذي يدور فيه بين الشقيقتين حديث طويل عن الزواج والحب الأفلاطوني يخلق فرصة الوقوف على التناقض بين أسلوبيهما في التفكير وسلوكهما في الحياة ... والمشهد الثالث الذي يعبر فيه مولير - على لسان كليتاندر - عن رأيه في تعليم المرأة (سنناقش هذا الرأي بعد حين) .. والمشهد الرابع الذي حرص مولير على أن يختتم به الفصل إذ أدرك أن ملهاته افترقت إلى الكوميديا في المشاهد السابقة ، انه يبرز لنا بيليز بمحذلقها الحمقاء التي تملأ خيالها بالأوهام ، وهي تضحكنها بحديثها مع كليتاندر ، ويزيد من سخريتنا

هذه الملهة إلى مستوى الكوميديا الحقيقية ، ولكنها لم تهبط إلى مستوى « الفارس » ؛ كانت بين بين وإن بشرت بميلاد فن مولير الأصيل ... الأمر الذي يعطينا في هذا الصدد هو أن مولير أعلن فيها الحرب على المتحذقات ، وأنها أحرزت نجاحاً يعتبر كبيراً بالنسبة للعصر ، إذ مثلت خمساً وأربعين مرة ، وأن هذا النجاح أثار حفيظة معسكر المتحذقين والمتحذقات - وكانت بينهم عناصر ذات نفوذ - فكادوا لصاحبها، ووقفوا في انتزاع قرار بوقف تمثيلها، وإن كان تنفيذ هذا القرار لم يستمر سوى خمسة عشر يوماً . إلا أن هذا النجاح لم يقض على « عدوى الوباء » الذي كان قد استشرى في أوصال المجتمع الفرنسي . وأدرك مولير على مر السنين أن ضربته لم تكن مميتة ، فأمسك من جديد بهراوته الغليظة وهوى بها بعنف على رؤوس تلك الأفاعي التي تنفث السم في العقول والألسنة على السواء . كانت معركته الثانية الحاسمة في « النساء العالِمات » ، بعد ثلاثة عشر عاماً من معركته الأولى المرفقة ببعض الشيء في « المتحذقات المضحكات » .

(٢)

أهم شخصيات مسرحية « النساء العالِمات » هي برجوازي طيب يدعى « كريزال » (Chrysale) ؛ وزوجته « فيلامنت » (Philaminte) ؛ وبناتها أرماند (Armande) و « هنرييت » (Henriette) ؛ وعم هاتين الفتاتين « اريست » (Ariste) ؛ وعمتهما « بيليز » (Bélise) ؛ وعجب هنرييت الذي يسعى إلى الزواج منها « كليتاندر » (Clitandre) ؛ ومتحذلق يسمى « تريسوتان » (Trissotin) ؛ وعالم يدعى « فاديوس » (Vadius) ، وخادم تسمى « مارتين » (Martine) .

الموضوع هجاء ضد التحذلق عند النساء .. والحركة تدور حول مشروع زواج هنرييت

منها أن كليتاندر يدعها تهادى فى اعتقادها أنه يحاول
الظفر بقلبها .

الفصل الثانى : يتوسط اريست لدى شقيقه كريزال
كى يزوح ابنته هانرييت من كليتاندر ، ويرضى الرجل
الطبيب هذا المشروع ، ويتمهد بأن يعمل على انتزاع
موافقة زوجته عليه .. ويحدث أن ترتكب الخادم
مارتين بعض الأخطاء النحوية فى حديثها مع فيلامنت
فتطردا هذه الأخيرة من وظيفتها بالرغم من معارضة
زوجها الذى كانت احتجاجاته وجلة متخاذلة ..
وما ان يحاول كريزال إثارة موضوع زواج هانرييت
حتى تسرع فيلامنت فتنبئه أنها اختارت لابنتها زوجاً
كفئاً هو تريسونان !

وأهم مشاهد هذا الفصل هو : المشهد السادس
الذى يصور سحق فيلامنت على خادماتها مارتين .
إن زرجها يحاول عبثاً تهدئتها ، ولكنها تأبى أن
تستجيب لرجائه ، لأن مارتين خدشت سمعها بما
أنت من خطأ فى النحو !. إن جرم المسكينة فى نظرها
أشنع من سرقة إحدى الأواني الفضية ! ... والمشهد
السابع الذى يتكلم فيه كريزال بإسهاب عن « النساء
العالمات » : لقد رضخ صاغراً لهوى زوجته التى طردت
مارتين ، ثم جمع شتات حزمه فانبرى يصب لعناته على عته
النساء المتعالمات .. ولكنه يظل - بالرغم من ثورته -
ضعيفاً متخاذلاً أمام زوجته المتجبرة التى لا يجرؤ على
مهاجمتها ، فلا يوجه كلامه إليها ، وإنما إلى أخته بيليز .

الفصل الثالث : يقبل تريسونان وبقراً مقطوعتين
من الشعر تثيران إعجاب فيلامنت وتحمسها فتقرر إنشاء
أكاديمية ! ويأتى فاديوس فيقدمه تريسونان إلى
المتحدثات بوصفه يجيد اللغة اليونانية فتلهن عليه
بالقبات « من أجل حب اللغة اليونانية » !.. ويتبادل
تريسونان وفاديوس عبارات المديح ، ثم يحدث
ما يجعل الجو يكفهر بينهما فيكيل كل منهما للآخر

أقذع السباب ! .. ويدفع فيلامنت إعجابها بتريسونان
إلى أن تعرض عليه الزواج من ابنتها هانرييت ...
بينما يستجيب كريزال لرغبة أخيه أريست فيقرر أن
يكون زواج ابنته من كليتاندر .

وأهم مشاهد هذا الفصل : المشهد الأول الذى
يفتح به مولير فصلاً مكرساً كله لتحطيم المتحدثين
والمتحدثات .. إننا نشهد فيه تريسونان للمرة الأولى ،
ونعجب للحفاوة البالغة التى يستقبل بها من المتحدثات
الثلاث اللآتى يزججن إليه المديح بعبارات جوفاء بالرغم
من فخامتها المثيرة لأشد أنواع السخرية ... إن
« أكاديمية » هؤلاء المتحدثات تستقبل « مواداً جديداً »
فى شخص تريسونان ! ونهم هانرييت بمغادرة المكان ،
ولكن أمها تأمرها بالانتظار لأن لديها أمراً هاماً
تريد إطلاعها عليه (مشروع تزويجها من تريسونان) .
... والمشهد الثانى الذى يقدم فيه تريسونان وجبة
من أشعاره إلى المتحدثات الجائعات ، وجبة من
بين عناصرها « طبق يحتوى على ثمانية أبيات » !
لأن يتناولها وهن « يمتن من اللذة » ... والمشهد
الخامس الذى يصور استقبال فاديوس ، والذى
يتبادل فيه هذا الأخير وتريسونان أسخف أنواع
المديح ، ويرفع كلاهما الآخر إلى مرتبة تسمو على
مرتبة هوراس وتيوقريط وفرجيل !

الفصل الرابع : لا تغتفر أرماند هجر كليتاندر
لها ، فتعمل على إثارة حفيظة أمها ضده ، ولكنه
يتناول الدفاع عن قضيته التى هى فى نفس الوقت
قضية هانرييت ؛ يتناول الدفاع عنها أمام فيلامنت ،
ضد أرماند أولاً ، وضد تريسونان بعد ذلك .
ويتوتر الجو توتراً عنيفاً لأن فيلامنت مصرة على
تزويج هانرييت من تريسونان ، بينما يعلن كريزال
فى قوة تفضيله كليتاندر .

وأهم مشاهد هذا الفصل هو : المشهد الثالث

الذى يهوى فيه مولير بسوطه على الخدقة . الصراع ينشب بين تريسونان وكليتاندر الذى يستغله لتحطيم كبرياء المتحذلقين والتنديد بغرورهم . إنه يتكلم باسم مولير .

الفصل الخامس : تستدعى فيلامنت موثق العقود ليعقد قران هانرييت على تريسونان رغما عن الفتاة وأبها ، ويأتى أريست ويعلم نبا إفلاس كريزال ، فينسحب تريسونان بدافع من أنانيته وسوء نيته وخسة طبيعته ، بينما يظل كليتاندر وفيا راسخا على عهده . وهنا يتكلم أريست من جديد معلنا أن النبا كان باطلاً أراد به أن ينزع القناع عن وجه تريسونان الدميم ليظهره على حقيقته .. ثم ينتهى الأمر بزواج كليتاندر من هانرييت .

وأهم مشاهد هذا الفصل هو : المشهد الثالث الذى يصل فيه موثق العقود : إن فيلامنت وبيليز تخضانه على أن يستعمل فى صياغة عقد الزواج أسلوباً منمقاً بدلاً من ذلك الأسلوب التقليدى « الحمجى » ... والمشهد الرابع يواجه طبيعة المتحذلق الذى تريسوتان بطبيعة الحب الوفى كليتاندر . أما الأول فينفج فى طموحه المادى حين يسمع نبا الكارثة (المزعومة) التى حلت بأسرة هانرييت ، وأما الآخر فتظهر أصالة معدنه ، ويتجلى سمو خلقه حين يظل متمسكاً بالزواج من محبوبته ، وحين يعرض على أسرته المنكوبة وضع ثروته تحت تصرفها .

(٣)

« النساء العالقات » امتداد - كما قلنا - « للمتحدقات المضحكات » . ويبدو أن مولير لم يكن هو نفسه راضياً عن ملهة عام ١٦٥٩ ، التى ألفها فى فترة قصيرة من ثلاثة فصول بالثر ، واتى جاءت وسطاً بين الفارس والكوميديا الحقيقية ، فلقد قال الكاتب

الكوميدي العملاق بعد أن أم كتابتها : « آه ليت كان عندى الوقت الكافى ! ... » . وظل يهادن المتحذلقين والمتحدقات مهادة لا براءة فيها ، إذ كان يربص لهم فى خفاء ، ويتحين الفرصة ليطش بهم بطشاً يخلص المجتمع من تأثيرهم الويل . والجدير بالذكر هو أن مهمة مولير فى « النساء العالقات » كانت شاقة للغاية ، فلقد انقضى على ضربته الأولى فى « المتحدقات المضحكات » ثلاثة عشر عاماً استطاع خلالها أعداء المنطق والصواب والاعتدال أن يرفعوا رؤوسهم من جديد ، بل وأن يطوروا حذقتهم تطويراً هداماً : لم تعد المتحدقات تكفين بتتقى الألفاظ وبالإمعان فى مناقشات بيزنطية عن الحب ، وإنما زاد طموحهن فصرن يكرسن كل أوقانهن للتوغل فى العلوم والميتافيزيقا توغلاً أقيماً بمنحن ثقافة ضحلة تضاعف غرورهن ، وتقوى نزوعهن إلى التصنع .. كان لابد إذن من أن يلحن درساً جديداً ، ولم يكن هناك أقدر من مولير على تسديد الضربة القاضية اليهن .. إن مسرحية « النساء العالقات » عمل رزين لم يتعجل صاحبه فى انجازه ، ويؤكد « دونو دى فيزيه » (Donneau de Visé) أن مولير صرف فى كتابتها أربعة أعوام لتجنى متقنة فى صياغتها ، فعالة فى تأثيرها . إن فصولها الخمسة بالشعر تتناول موضوعاً من أشق الموضوعات من الوجهة المسرحية : فالبلخل والنفاق مثلاً تنجم عنهما مواقف درامية تصلح للمسرح ، أما الخدقة والتكلف فمن العيوب الأدبية التى تناسب الهجاء . وتوفيق مولير فى « النساء العالقات » يدل على تمكنه العبقري من فنه الأصيل .

لقد مثلت مائتين وخمسة عشرة مرة فى عهد لويس الرابع عشر ، وزاد هذا العدد القأ واربعائة وأربعا وخمسين مرة فى الفترة الواقعة بين عامى ١٦٨٠ ، ١٩٥٢ . لقد تارنت آخر أجمل أيام فى حياة مولير .

(٤)

وربما تأثر أيضاً بمسرحية « أكاديمية النساء »
« لشابيزو » (Chappuzeau) ، فهناك شبه بين
شخصية « ايملى » (Emille) في هذه المسرحية وشخصية
« فيلامنت » (Philaminte) في « النساء العالمات » ،
وإن كانت الأولى أكثر سطحية وثقافة وأقل اعتزازاً
وصلفاً من الثانية .

ولكن من المسلم به أن مولير تأثر بكوميديا « أصحاب
الأكاديمية » (La comédie des Académistes)
« لسانتفرمون » (Saint-Evremond) ، فإن فيها نزاعاً
بين عالمن يدعى أحدهما « جودو » (Godeau) ،
ويدعى الآخر « كولتيه » (Colletet) لاشك في أن
مولير قد استعار منه كثيراً من العناصر التي غذى بها
مشهد المشاجرة التي حدثت - في الفصل الثالث من
« النساء العالمات » - بين المتحدثين تريسوتان والعالم
المتفقه في اللغة اليونانية فاذايوس .

(٥)

من الصعب أن يتحدث عن ادوار كبرى معينة
في « النساء العالمات » ، فلقد حشد مولير في هذه
المسرحية أكبر عدد ممكن من الشخصيات الهامة ،
وهي من هذه الوجهة نادرة بين روائعه .. كان في
كثير من مسرحياته - يركز جل اهتمامه على دور
أو دورين من بينهما ذلك الذي سيؤديه بنفسه على
على خشبة المسرح .. أما « النساء العالمات » ، ففضلاً
عن الدراسة السيكلوجية الهامة التي تحتويها ، تضم
أدواراً متساوية تقريباً من حيث القيمة المسرحية بفضل
التوازن المكفول بينها .. هذه المسرحية تستمد اسمها
من طبيعة الثلاثي فيلامنت - ارماند - بيليز ، الأمر
الذي يدعو إلى الظن - لأول وهلة - أن هذه
الشخصيات الثلاث هي الرئيسية . ولكن لاجترانج
(Lagrange) - أحد ممثلي فرقة مولير - يدون في « مجله »
أن الكاتب الكوميدي الكبير منح مسرحيته في البداية

هناك تشابه بين « النساء العالمات » وبعض
مسرحيات معاصرة لها لا بد أن مولير قد قرأها
وتأثر بها ، وإن جاءت كوميدياه مبتكرة تحمل طابع
شخصيته .

من المؤكد أنه قرأ ملهاة « المحنوبين » للشاعر
« جان ديماريه » (Jean Desmarets) الذي كان
حظي ريشليو . هذه الملهاة من أولى الكوميديات
الفرنسية التي تستقي مادتها من دقة ملاحظة المؤلف ..
كان ديماريه قد ارتاد طويلاً « الصالونات » الأدبية ،
فكتب ملهاته التي هجا فيها كلف المتحدثات بالشعر
والعلوم ، وهولهن في التعبير ، وأساليهن المفرطة
في التعقيد .. إلا أن هذه المسرحية لا عقدة فيها ، وهي
لا تعدو أن تكون سلسلة من المشاهد الهازلة المتتابعة ..
ربما تأثر بها مولير في تحليله شخصية « بيليز »
(Bélise) التي لا تهبط - مع ذلك - كل الهبوط
إلى درجة الأسفاف الذي ترسف فيه هسبيري
(Hespérie) في ملهاة « المحنوبين » . لنمنح هذه
دقيقة تهذي فيها :

- إلى أحسن دائماً بقلوب تهفو حولي ،
- وبتهنيدات متصلة ترن في أذني .
- الآمال العديدة تنطلق لتتحف بي كالنحل ،
- والعبرات تسيل عند قدمي كالسيول .

ولا بد أنه تأثر كذلك بملهاة « الوفي » للكاتب
الكوميدي « بيرلاريهيه » (Pierre Larivey) :
إن موقف « جوس » (Josse) فيها الذي يؤنب خادمه
على إساءتها في كلامها إلى قواعد النحو ، يذكرنا في
« النساء العالمات » بموقف « فيلامنت » التي تطرد
« مارتين » من خدمتها لأنها تنفّر أذنها بما تُحدث
في كلامها من أخطاء نحوية كذلك .

تعزّم إنشاء «أكاديمية» علمية ١ ، ثم إنها - من ناحية أخرى - تستبد بزوجها ، وترى بسعادة ابنتها هانرييت ، الأمر الذي يجعل منها امرأة لا تطاق بالرغم من تميز شخصيتها ببعض اتجاهات لها قيمتها ؛ فهي غنية ولكنها تحترق المادة ، ولم يحدث في سلوكها ما يدل على أدنى انحراف عن هذا الاتجاه : فهي تحرص على تزويج ابنتها هانرييت من تريسوتان الذي لا يملك ثروة ، لا شيء إلا لأنه متحذلّق ، أى متمنع بمزايا عقلية لها تقديرها في مفهومها .. وحين يعلن «أريست» - خطأ - نبأ خسارة قضية كبيرة لها ستفقد معها ثروة كبيرة ، تتلقى الخبر بهدوء وصفاء نفس ، بل وتعيب على زوجها إفراطه في التأثر بوقع الكارثة .. وحين يحيد تريسوتان عن مشروع زواجه من هانرييت إثر إعلان ذلك النبأ لا تأسف على إخفاق مشروع كانت ترى - بعقليتها المنحرفة - أن فيه سعادة ابنتها ، وإنما تأسف على انخداعها في رجل كشفت الظروف عن تعلقه بالماديات ، فتقول عنه :

• لقد كشف عن نفسه المرتزقة

• وإن ما أتى من تصرف لبعيد عن الفلسفة

هي إذن تؤمن بتأثير الفلسفة في النفوس تأثيراً حسناً ؛ ربما كانت على صواب ، ولكن الشطط في تعميمها هذا الحكم ... وتظل فيلامنت مخلصاً لانجهاها المزرى بالماديات حتى النهاية كما قلت ، فعندما يضع كليتاندر ثروته تحت تصرفها ، نجد في تصرفه هذا لفحة كريمة تتأثر بها أعمق التأثير ، وتقدرها حتى قدرها ، لا على أنها لفحة مادية في ذاتها ، ولكن على أنها دليل على احتقار صاحبها هو الآخر للمال . إنها تشعر حينئذ بأن كليتاندر قد نجح فيما أخفق فيه تريسوتان ، هنا ترغبه زوجاً لابنتها ١ وفيلامنت هي التي ترفع راية الثورة فتطالب بقوة تفوق قوة ابنتها ارماند بالمساواة بين الرجل والمرأة أمام العلم ، تقول :

اسم «تريسوتان» ، الأمر الذي يدل على أنه كان يشعر بأن دور هذا المتحذلّق لا يتضاءل أمام أدوار زميلاته المنحرفات الثلاث ! ، أو أن تريسوتان هذا يشبه في نفاقه «طرطوف» Tartuffe ولذا فيمكن اعتباره هو الآخر دوراً هاماً . ثم دور «كريزال» مثلاً : انه يستوعب في ٢٣٠ بيتاً من الـ ١٧٨٠ التي تتضمنها المسرحية ، ومع ذلك فن الخطأ أن يقال إنه دور ثانوى .. ثم دور كليتاندر : أمكن أن نقول عنه إنه ضعيف الأهمية وهو الذي يحدد آراء موليير في تعليم المرأة فضلاً عن السند الذي يمد به أحداث المسرحية المتعلقة بزواج هانرييت والتي تنتهى بنزع القناع عن وجه تريسوتان ؟ لقد أشرنا إلى التوازن بين أدوار المسرحية المختلفة ، ينبغى القول الآن إن هذا التوازن يتحقق بفضل تنظيم الصفوف من أجل المعركة ١ فالمسرحية تضم فريقين متكافئين من حيث العدد والقوى ، وإن اختلف نزع هذه القوى ؛ فريقين متعارضين يتحفظ كل منهما للانقضاض على الآخر : فيلامنت - ارماند - بيليز - تريسوتان - فاديوس من ناحية ... وكليتاندر - أريست - كرزال - هانرييت مارتين ، من ناحية أخرى .. الفريق الأول يعتمد على قوة الحذقة ، والفريق الآخر يستند إلى المنطق والاعتدال ... ثم تُسمع الصفارة التي تعلن بدء المباراة فتلاحق فيها الضربات ، وتستمر حتى نهايتها ؛ ونهايتها انتصار الصواب .

لنستعرض أعضاء كل من هذين الفريقين :

فيلامنت (Philaminte) متحذقة «غير متفرغة»

- إن جاز القول - على عكس ابنتها ارماند ؛ فهي زوجة وأم لفنتين : ودورها معقد ولكنه مع ذلك يظل متماسكاً حتى نهاية المسرحية ... لقد أفقدنا حذلقها ومشاريعها «العلمية» أنوثتها إلى حد كبير : فإن في بيتها «معملًا للطبيعات» وتيلسكوب ، وهي

• وأريد أن أثار لنا جميعاً — ما دمتنا

• في هذه المراقبة الحفيرة التي يضعنا فيها الرجال —

• من قَصْر نشاط مواهبنا على تفاهات ،

• وغلق باب المعارف السامية أمامنا

• • •

وإرماند شخصية معقدة هي الأخرى ؛ إنها مثال
للمثقة التي لا تجد كل سعادتها إلا في إرضاء العقل ،
من هنا نجدتها تحتقر — مثل أمها — جميع التزعات
المادية . صحيح أن لديها بقية من ميل إلى كليتاندر ،
وصحيح أن الغيرة تعضها كما تعض أية امرأة ، ولكن
هذه الغيرة لا تأتينا من قلبها المنكوب ، وإنما من
شعورها بأن كرامتها قد أمتنت بسبب كليتاندر ...
وملامح العالمة فيها تختلط بملامح المتحدقة : فهي
تتحدث عن نظريات ابيقور وديكارت ، وهي تضع
الشعار الذي يحدد أهداف « أكاديمية » أمها ، فتقول :

• سوف نكون بقوانيننا الحكام على المولفات .

• وبقوانيننا سيرفع إلينا كل شيء ، من شعر ونثر

• • • • •

• وسندرك أننا نحن الآتي نُجِدُن الكتابة .

إنها إذن قوية الثقة في نفسها ، وفي بنات
جنسها ، وهي بذلك تشبه أمها . على أن درجة الثقة
التي تنتزع من كلامها لا تباح لفئة في سنها ..
ولكنها — بقلبها الجاف — تحطت سن الشباب ! ..
لقد فقدت كل معالم الأنوثة ، ونحن نحس أنها ستظل
فئة عانساً طيلة حياتها .. إنها لا تعدى — في بعض
الأحيان — حدود الصواب في كلامها ، ولكنها تنظر
شلاً إلى من يخالفها في الرأي ؛ وهذه الغطرسة هي
أحد عناصر عديدة في شخصيتها لولاها لكانت —
فيما يبدو — دمثة الخلق ، سامية النفس : فحذلقها
تفقدتها الصراحة وتجروها إلى التصنع ؛ وإفراطها في

• • •

التظاهر بالاحتشام يسلبها نظرة قلبها ويقضي قضاء
مبكراً على شبابها ، وغيرها المنحرفة تجعل منها
شريرة تكن لكليتاندر بل ولأختها هانرييت أخط
أنواع الضغينة .

أما « بيليز » (Bélise) فهي فتاة عاطفية عانس
تملأ بعثها فراغ حياتها . لقد قرأت كثيراً من القصص
وهي لها خيالها المنحرف في خصيه أنها بطلتها جميعاً ،
فأخذت تتصرف على هذا الأساس . وفكرة « البطولة »
هذه هي الوحيدة التي تسيطر عليها : إنها كما يقول
علماء النفس Monomane . عاطفتها تجتذب المحبين
الذين لا يلبثون أن ينفروا منها بسبب تكلفها المفرط
وما تفرض على عواطفهم من قيود ثم عن خرق .
والواقع أنها أكثر خرقاً من فيلامنت وأرماند . ولقد
أفسدت حذلقها عليها عقلها وأحاسيسها ، وجعلتها
تنأى عن الواقع . إنها تعيش في عالم خاص . الزواج
بالنسبة إليها نهاية لحب طويل متعدد المراحل لا يباح
فيه للمحب أكثر من نظرات حارة معبرة تكون
وسيلته الوحيدة في التفاهم ! أما إن سولت له نفسه
بمصارحتها بحبه فإنه يستحق الطرد توا من أمامها
عقاباً له على خدش حياتها !

• • •

بقي من هذا الفريق تريسوتان (Trissotin)
وقاديبوس (Vadius) : أما الأول فلهو عقلية ضحلة
وتفسيه وضعية . وهو في خصته يشبه طرطوف
(Tartuffe) (١) ؛ وهو مثله يعكز صفو أسرة
بأكملها . ولكنه ليس أحق كما يظنه كليتاندر ، فهو
لا ينسى منفعة الشخصية ، بل يحسب ألف حساب

(١) المرجع السابق .

لتحقيقها : « يتملق الأم ليصل إلى ابنتها ، ويتملق الابنة ليصل إلى مهرها » كما يقول « نزار » (Nisard) ... وأما الآخر فهو على قدر وأفر من العلم ، وهو يجيد اللغة اليونانية بل واللغة اللاتينية كذلك . إلا أنه غير لبق في حديثه ولا مهذب في تصرفاته . صحيح أنه متحدث مثل تريسونان ، ولكنه لا يشبه في سوء نيته وسواد طويته . حذلقته لا تحدث اضراً لأنها لا تخفى وراءها طموحاً آثماً يرنو إلى هدم مشروع زواج كليتاندر من هانرييت ، كما فعل تريسونان ليحقق اطماعه على الانقراض . انهما مع ذلك ينتميان إلى معسكر واحد وإن كانا - في لحظة من اللحظات - قد نسيا زمالتهما العقلية فعلمدا إلى التراشق بالسباب ، وهنا الأثر الكوميدي الجوهري الذي أراد مولير أن يحدثه حين جمعهما في مكان واحد .

أصبح أن مولير قصد بتصوير هاتين الشخصيتين النيل من الكاتبين المعاصرين له « كوتان » (Cotin) و« ميناج » (Ménage) ؟ كل شيء يحمل على الرد بالانجاب ... يقال إن مشاجرة كلامية وقعت فعلا بين كوتان وميناج في قصر لكسمبورج أمام « مدموازيل دى لونجفيل » Mlle de Longueville ، وأن بوالهوه الذي روى قصتها لمولير . حدث أن القى كوتان أمام سيدة القصر مقطوعة نظمها عن حمى كانت تعاودها كل أربعة أيام . وحظيت هذه المقطوعة باعجاب الحاضرين ، ثم ألقى ميناج فرضتها عليه مدموازيل دى لونجفيل ، وإذا به يعلن أنها رديئة . هنا نشب بينه وبين كوتان جدل عنيف تخلله سباب ثم انتهى بالتصالح . ومرت فترة ، وألف كوتان مقطوعة من أربعة أبيات عن صمم « مدموازيل دى سكوديرى » فتحركت الضغينة في نفس ميناج الذي رد عليه بأبيات لاتينية قال له فيها :

« إنها ليست صماء ، ولكنها تود أن تكون كذلك حين تقرأ أبياتك الرديئة » ... ولسنا نحرص هنا على سرد تطور الخصومة بين هذين الشاعرين ، فكل ما يعنيننا أن نعرف سر تصدى مولير لها في « النساء العالقات » : يقال لهما أساءا الكلام عنه أمام « ماركيزة رامبويه » ، وحاولا الإيقاع بينه وبين « دوق مونثوزيه » (Duc de Mauntauquier) محاولين أن يَدْخِلا في روع الدوق أن مولير صور ملاحه الخلقية في مسرحية « المترم » .. وأن كوتان كان أعنف من ميناج في تهجمه على أمير الكوميديا ومهنته على السواء ، فلقد قال في كتابه « هجاء الأهاجي » (Satire des Satires) :

« لماذا يمكن أن نرد على أناس ظهر أنهم أنصاء حتى تبعنا للقواعد اللادينية ؟ ماذا يمكن أن نقول ضد هؤلاء الذين لا نستطيع أن نعتهم بشيء أسوأ من أسائهم ؟ »

كانت مسرحية « النساء العالقات » إذن فرصة مواتية أمام مولير للتأثر من غريميه . ولقد كالم لها بدل الصاع صاعين : يقال إن فكرة السعى وراء مهر هانرييت في دوو تريسونان ترمز إلى حقيقة موّداها أن كوتان كان يتطفل على الطبقة الأرستقراطية - ويستجدي معونة الملك . . ويقال أيضاً إن مولير بلغ في عظه أن اشترى بعض ملابس غريميه القديمة وجعل « لاتوريلير » (La Thorillière) يظهر بها على خشبة المسرح ، وهو الذي كان يؤدي دور تريسونان في تمثيلية « النساء العالقات » لتستحيل تكهنات النظارة إلى يقين ! ... الشيء الجدير بالذكر هو أن النقد لا يزال يعيب على صاحب المسرحية أنه جر إلى خشبة المسرح شخصاً حياً مثل به أشير تمثيل ، فاضحك الناس عليه بملء أشدائهم ... على أن هذه الصرامة لا تبرر الأخذ برأى فونتين الذي ادعى أن مسرحية « النساء العالقات » أودت بحياة كوتان ، وزجت به إلى القبر قبل

الأوان !... كيف ؟ لقد توفي كوتان في عام ١٦٨٢ ،
أى بعد تمثيل هذه المسرحية بعشرة أعوام ،
وحين كان قد بلغ الثمانية والسبعين من عمره .. من
يدري ؟ فربما كانت هذه المسرحية - على العكس -
سبباً في إطالة إقامته في هذه الدنيا ! فلقد اضطرت
إلى الاختفاء عن أنظار الناس ..

أما « ميناج » (Ménage) فقد قابل تعريض
موليير بغير مبالاة ليومه على من يتساءلون إن كان هو
المقصود حقيقة في دور « فاديوس » (Vadius) !
بل ذهب في فلسفته إلى هذا الحد الذى سراه :
« سأنته ذات يوم » مدام دى مونتوزيه «
(Mme de Mauntasier) قائلة : « ماذا ؟ أتقبل أن
يمثل بك هذا السفه ؟ - فرد عليها : « سيدتى ،
لقد شاهدت هذه الكوميديا (النساء العالقات) ، إنها
رائعة لا يجد فيها المرء أى موضوع للنقد » !

• • •

كيف صور موليير شخصيات الفريق الآخر ،
فريق الصواب والحكمة العملية المتصدى للحدقة والغلو؟

« كريزال » (Chrysale) رجل قلق في
وضعه العائلى ، إنه يئن في كل لحظة من وجوده في
وسط يزخر بالمتحذلقين ولاسيما بالمتحذقات . ومع
ذلك فهو يشبهن من حيث أنه لا يلتزم الوسط العدل ،
بل يخلو في آرائه التى يقف بها في الطرف الآخر من
طرفي التقيض . هم لا يؤمنون - إن صدقا وإن كذبا -
إلا بالمعنويات ، وهؤلاء يؤمنون إلا بالماديات . صحيح
أنه يشيد بالروح العائلية التى تكفل للأسرة التماسك ،
ولكنه يفكر بعقلية أجداده ، فلو أنه اعتقد أن المرأة
المثالية ليست هى تلك التى تغوص في بحر العلم لتتشدد
بعد ذلك بما انتزعته من أعماقه من معارف لكأن معتدلاً
في رأيه ، وهو يعتدل فعلاً في هذا الرأى حين يعلن أن
هذه المرأة المثالية هى تلك التى تغنى بشئون بيتها وتوفق في

إسعاد من فيه ، وتسهر على تربية أولادها... ولكنه لا يلبث
أن يتخطى حدود المنطق، جهلاً منه بناموس التطور :
إنه يندد بالعلم تنديداً مطلقاً ، لا بدافع من رغبته في
التصدى للمتحدلقات ، وإنما من يقين نابع من قصر
نظره ، إذ أنه يكرر آراءه في هذا الصدد المرة تلو
الأخرى . ومنطقة السقيم يقترن بذوق فج يشكل طريقته
في التعبير بنوع من البدائية . إنه أبعد من أن يكون
الناطق بلسان موليير في مسرحية « النساء العالقات » .

ثم إنه ضعيف الشخصية ، يبتلع عادة تفاهات
أهل بيته من المتحدلقات ، ويتخاذل دائماً أمام جبروت
زوجه فيلامنت .. وإذا كان تفاهم الحال - أبان طرد
الخادم مارتين - قد أخرجه عن طوقه ، فقد جاءت
ثورته عديمة الفاعلية بالرغم من شكلها العنيف : فهو
لم يتجاسر على الصراخ في وجه فيلامنت ، وإنما كان
يوجه ما يخرج من جعبته إلى شقيقته ييليز . والغريب
أنه يظن في مواقف ضعفه المزرى أنه لا يخشى شيئاً ،
وحين يذعن لفيلامنت يرفع صوته ليقتنع نفسه بأنه
حازم مسيطر .

• • •

« هانرييت » (Henriette) فتاة متواضعة وعاقلة ،
وهي على تقيض أختها المتحدلة المتفطرسة « ارباند » :
إنها ليست جاهلة ، وإنما على قدر طيب من ثقافة عامة
لا تدفعها إلى محاولة بهر الآخرين . وهي واقعية
لا تؤمن بالكمال في هذا الوجود .. ساخرة تبرع في
تصوير المتحدلقات في حديثها تصويراً كاريكاتورياً ..
ليقة ، إن تحدثت عنهن تمقت ألفاظها بطريقتن ، وإن
تحدثت عن نفسها عبرت في بساطة .. قوة الحجج :
أختها تدعوها إلى « تزوج الفلسفة » وتحثها على الاقتداء
بأمهما ، التى تبجر في العلم ، ولكنها ترد عليها بأنها
- بمشروع زواجها - تقتدى فعلاً بها ، ولكن من
زاوية أخرى : أليست أمهما زوجة وأمّاً ؟ ...

على أن رأى كليتاندر هذا - أو رأى مولير - صار محدود الأفق لا يمتشى مع تطور العصر الحديث ، بل إن دورى فيلامنت واراناند صارا أقل هزماً عن ذى قبل ؛ الجمهور الحديث يضحك على حذلقتهما ولكنه لا يضحك على تعمقهما فى العلوم ؛ وإذا كان يفرق فى الضحك على دور بيلز فلأنه دور فتاة عانس تعيش فى أوهام القصص أكثر منه دور عالمه ... إن المتفرج المعاصر ينظر إلى رسالة المرأة فى ضوء جديد ؛ من هنا طُورت طريقة تمثيل « النساء العالمات » كى تجارى تطور الفكر الحديث والنظرة الحديثة إلى الحياة .

• • •

بقى فى هذا المعسكر « اريست » و « مارتين » : أما الأول فهو يتميز على شقيقه كريكزال بالاتزان والحوية والحزم . لقد قام بدور إيجابى لإيجاد التوازن فى الأسرة : هو الذى كان يلوم أخاه على جبنه أمام فيلامنت ، وهو الذى كان يدعم موقف كليتاندر لإزاء هذه الأخيرة ، ثم هو الذى حرص على انقاذ حال الأسرة من التدهور فلجأ بهدائه إلى حيلة خلصها بها من المناق الوضيع تريسونان .

وأما الأخرى فخدام مخلص شجاعة ، لا تخلو من حكمة ، ولكن على مستوى الطبقة الدنيا . وإذا كانت لا تفهم شيئاً فى الأساليب المنمقة وتسخر منها بالغ السخرية ، فإن آراءها المتعلقة بتدبير شئون البيت أصدق من آراء سيدتها فيلامنت .

(٦)

مسرحية « النساء العالمات » من أجود مسرحيات مولير من حيث الحبكة المسرحية والصياغة ؛ فلقد تأثرى مولير - كما قلنا - فى تأليفها : روحه الساخرة أجادت فيها دورها ، المرح الصريح يشيع فيها ، شخصياتها متنوعة ومدروسة ، التصوير فيها مليء بالحوية ،

ومواقف المتحذلقات والمتحذلقين لا تضطرها إلى الحيد عن طريق الاعتدال فى أى مظهر من مظاهر سلوكها : تحترم أمها بالرغم من تهديدها بإيها بأوخم العواقب ، وتحفظ أمام عمها التى تصدمها بحقاقتها ، وترك نفسها على سجيئها أمام أختها فتمنع فى السخرية منها ... وهى حادة أمام تريسونان ، الذى تسحقه باستخفافها ، رقيقة مع أبها ، راقية إزاء كليتاندر ، تتصرف بحكمة إزاء الجميع .

• • •

و « كليتاندر » (Clitandre) هو الآخر مزين وصريح وهو مخلص لم يتخل عن ااراناند التى أحبا خلال عامين ، وإنما هى التى صدته . كان حبه لها مؤسماً على سوء فهم تكفلت الأيام بإيضاحه : فطبيعتاهما مختلفتان كل الاختلاف من حيث أسلوب التفكير وطريقة التعبير . هى لا تتحدث إلا عن الحب الأفلاطونى وتفصل القلب عن الجسد ، أما هو فلا يتصور قلباً منفصلاً عن الجسد . إنه جدير بكريزال كصهر ، وأكثر جدارة بهانرييت كزوج فى المستقبل . ولقد اختاره مولير لينوب عنه فى التحدث باسم الصواب والدوق السليم و « الواقعية » ، وفى الوقوف وسط طريق فى أحد طرفيه رجال يبخسون المرأة حقها فيحطون من قدرها وينزعون إلى استعبادها .. وفى الطرف الآخر نساء يغالبن فى فهم الحرية التى يمنحها أنفسهن أو تردن أن يمنحها . كليتاندر يلتقى إذن مع كريكزال فى سخطه على الحذلقه ، ولكنه يختلف عنه فلا يغلو فى آرائه ، ولا يجبذ أن ترسف المرأة فى أغلال الجهل المطبق . إنه يقدر العلم ، ولكن العلم المعتدل الذى لا يجر إلى الحذلقه ، آفة المرأة المنحرفة ومعمل أنوثتها . رأيه فى تعليم المرأة أن يكون بقدر ، فلا يَطلق لها فيه الحبل على الغارب !

أن يملأ به مسرحية من خمسة فصول ، كما يقول « لا هارب » (La Harpe) . هذه المسرحية قضت على متحذلقات المجتمع الفرنسي في أقل من خمسة عشر يوماً على حد قول أحد معاصريها . كانت يدعون إلى التوارى عن الأنظار .

« النساء العالمات » تحتل مكانها في إحدى مقصورات المسرح العالمي ، وفي رأينا أن السلوك الذي تندد به حتى في أحد أطوار حياة الشعوب ؛ إنه يظهر - بصورة أوبأخرى - في المرحلة الانتقالية الممهدة لظفر المرأة بحقوقها في المجتمع ، أى أنه يصاحب تجربتها الأولى في مجال العلم .

أسلوبها مسرحى أصيل ... لا شئ فيها يمكن حذفه دون إحداث بتر في الموضوع ، حتى ولا المشاجرة التي نشبت بين « تريسونان » و « فاديبوس » في حضرة المتحذلقات ، إذ أن الأول لم يصحب الآخر إلا ليظفر منه بكلمات مديح ترفع من شأنه أمامهن ولاسيا أمام فيلامنت ، وبالتالي تعينه على بلوغ أهدافه الآتية . فهو يدرك جها لرجال العلم وخاصة من كانوا منهم يجيدون اللغة اليونانية . حكمٌ إذن يصدره عالم كفافاديبوس لا بد وأن يكون له تقديره في نظرها .

الحلقة - كما قلنا - موضوع مسرحى مجذب ، ومع ذلك فقد وفق مولير - بفضل غنى موارد عبقريته -

(٧)

مشاهد من مسرحية النساء العالمات

- ١ - يدور نقاش طويل عن الزواج والحب الأفلاطوني بين هانرييت وأرماند ، فيكشف عن الملامح الأولى لشخصية كل منهما : تظهر هذه بحذلقها وغرورها وتحشمها المصطنع ، وتظهر تلك ببساطتها وواقعيتها ورقتها :
 أرماند : ماذا ! أ اسم فتاة - يا أختاه - علمٌ
 تريدين أن تتجردى من لذته الفاتنة ؟
 وهل تجرئين على الابتهاج لفكرة الزواج ؟
 أ يستطيع هذا المشروع الوضع أن يرق إلى ذهنك ؟
 هانرييت : نعم يا أختي :
 أرماند : آه ! أ يمكن احتمال كلمة « نعم » هذه ؟
 أ يمكن أن تسمع دون أن تحدث تقززاً في النفس ؟
 هانرييت : أى شئ في الزواج ذاته يُجبرك
 يا شقيقتي ::
 أرماند : آه ! يا إلهي ، أف !
 هانرييت : كيف ؟
 أرماند : آه ! أف ! أقول لك ،
 ألا تتصورين ما يحدثه مجرد سماع

كلمة كهذه فى النفس من نفور ،
وما توحى به من صورة غريبة مؤلمة
وإلى أى منظر قلدر تجر الفكر ؟
ألا ترتعدين لها ؟ وهل فى مقدورك يا شقيقتى
أن تفرى قلبك بقبول عواقب هذه الكلمة ؟
هانرييت : إن نتائج هذه الكلمة - حين أتصورها -
تجعلنى أنخيل زوجاً وأطفالا وبيتاً ،
وإنى - بقدر تفكيرى - لا أتصور فى ذلك شيئاً
يسئ إلى الفكر أو يثر الارتعاد
ارماند : بالسماء ! إن مثل هذه الروابط قادرة على إمتاعك !
هانرييت : وأى شئ أجدر بالعمل لمن هى فى سنى
من أن ترتبط عن طريق الزواج
برجل تحبه ويحبها ؟
وأن تصنع من هذا الاتحاد ومن الحنان المتصل
متع حياة بريئة ؟
وهذا الرباط الذى يجمع شخصين متكافئين ، أليس له لذته ؟
ارماند : يا إلهى ! ما أخط مرتبة عقلك !
إن شخصيتك هزيلة فى هذه الدنيا ،
إذ تريد أن تركز نفسك فى شئون البيت
ولا تتصورى أى لذات أخرى تؤثر فى النفس
أكثر من زوج كالصنم وأطفال كالقروء !
لتدعى لسفلة الناس والدهماء
المشاغل الوضيعة المترتبة على مثل هذه الأمور .
لتنصب رغباتك على أشياء أسمى ،
ولتفكرى فى تذوق متع أرقى ،
ولتحتقرى الحس والمادة ،
ولتتهبى كل نفسك - مثلاً - للروح :
إن أمامك أمناً فانتحدى منها قدوة .
أمنا التى يشرفها لقب عالمة الذى يُخلع عليها فى كل مكان ؛
حاولى - مثلى - أن تظهرى بوصفك ابنتها ؛

أسعى إلى المعارف التي تتميز بها امرتنا ،
ولتكوني حساسة أمام المتع الفائقة
التي يصعب حب الدراسة في القلوب .
تجنبي أن تستعبدك قوانين رجل
فزوجي - يا شقيقتي - من الفلسفة
التي تظهرنا فوق العنصر الإنساني كله
والتي تمنح العقل السلطان ذا السيادة ؛
فإذا ما أخضع لقوانينه الجانب الحيواني
الذي تهبط بنا شبيبته إلى مرتبة الحيوان
كفل هذا الاخضاع الحب الجميل والروابط الحلوة
التي ينبغي أن تشغل لحظات الحياة ؛
وإن الجهود التي أرى نساء كثيرات يُشغَلْنَ بها
لتبدو لي كظواهر لفقر شنيع .

هانرييت : إن السماء التي تعالت قدرتها
تخلقنا عند ميلادنا لوظائف متباينة ؛
وليس كل عقل مصنوعاً من نسج
صالح لجعل صاحبه فيلسوفاً ؛
وإذا كان عقلك قد خلق للقمم
التي ترقى إليها نظريات العلماء ،
فإن عقلي أنا - يا شقيقتي - قد خلق ليعتلق بالأمور الدنيا
وهو ينكمش في المشاغل الصغيرة التي يملأها موطن ضعفه .
علينا الانخيل بما تقضي به السماء العادلة ؛
وأن تستجيب كل منا إلى ما تدفعها إليه غريزتها .
اسكني أنت - بفضل انطلاق مواهبك الجميلة السامية -
المناطق العليا في الفلسفة ؛
أما عقلي أنا ، وهو الباقي هنا ،
فسيتذوق مافي الزواج من منع
وهكذا نستطيع - بمقصدتنا المتعارضين -
أن نفتدى نحن الاثنين بأمتنا ؛
أنت من ناحية الروح والرغبات السامية ،

وأنا من زاوية الحس والمتع الحشنة ؛

أنت في إنتاج العقل والنور ،

وأنا - يا شقيقتي - في إنتاج المادة .

أرماند : إن الشخص إن طمح إلى الاقتداء بأنسان

وجب عليه أن يتشبه به في النواحي الجميلة ،

وأنت لا تتمثلين بها أبداً يا شقيقتي

حين تسعين مثلها أو تبصقين .

هانرييت : ولكنك ما كنت لتصرين بهذا الشكل الذي تزهين به

لو أن أمتا لم يكن لديها سوى تلك الجوانب الجميلة ؛

فإن مواهبها العظيمة يا شقيقتي

لم تنصرف دائماً إلى الفلسفة .

إني أتوسل إليك أن تتفضلي فترتضي لي

رذائل أنت تدينين لها بالمعرفة ،

والا تقضي - مادمت تريد أن يُقتدى بك -

على عالم صغير يرغب في الهجئ إلى هذه الدنيا .

أرماند : إني أدرك أن عقلك لا يُشفي

من الاصرار الأخرق على الزواج ؛

ولكن لتعرف - من فضلك - فيمن تفكرين كزوج ،

لعل جهودك على الأقل غير متجهة نحو كليتاندر ؟

هانرييت : وماذا يبرر ألا تتجه إليه ؟

أنتقصه الجدارة ؟ إني هذا اختيار وضعي ؟

أرماند : لا ؛ ولكنه قصد غير شريف

أن ترغبي في سلب واحدة أخرى غنيمتها :

فإن هناك حقيقة لا يبجلها أحد

هي أن كليتاندر قد غازلني علنا

هانرييت : نعم ؛ ولكن هذا الغزل في نظرك شيء لا طائل فيه ،

وأنت لا تهوين في الأوضاع الإنسانية :

إن عقلك يعدل إلى الأبد عن الزواج ،

وإن الفلسفة تحظى بكل حبك .

وهكذا مادام قلبك يخلو من أية رغبة في كليتاندر

فإذا يعينك من أمر رغبتى فيه ؟

أرمائد : إن سلطان العقل على الحس

لا يجعل الإنسان يعدل عن متع المديح .

ومن الجائز أن أرفض رجلاً كزوج كفء

بينما ارتضيه كنتم يسعى فى إثرى .

هانرييت : إني لم أحل بين فضائلك

وبين استمرار عبادته لها ،

وأنا لم أفعل أكثر من أنى تلقيت - عندما رفضته نفسك -

ما قدمه إلى حبه من تكريم .

أرمائد : ولكن أتجددين - من فضلك - فى أمانى محب نعى

ما يحملك على الثقة الكاملة ؟

اتظنين أنه يهيم بعينيك ؟

وان حبه لى قد مات فى قلبه ؟

هانرييت : إنه يقول لى ذلك باشقيقتى ، وأنا من ناحيتى أصدقه :

أرمائد : لا تسرفى - يا أختاه - فى التصديق ،

واعتقدى - حين يزعم أنه يهجرنى ويحبك -

أنه ليس جاداً فى زعمه وإنما يضل نفسه .

هانرييت : لست أدرى ؛ ولكن فى وسعنا

- إن كان هذا يرضيك - أن نستوضح الأمر .

ها أنا ألحه يأتى ، وهو يستطيع

أن يبصرنا جيداً بهذا الموضوع

«المشهد الأول من الفصل الأول»

٢ - ويقصد كليتاندر بيليز ملتصاً منها التوسط لدى فيلامنت لتوافق على زواجه من هانرييت ... ولكن

بيليز تظن أنه يحبها هى ، وترسخ على هذا الظن الذى يحاول كليتاندر عبثاً انتزاعه من ذهنها ؛ يدور بينهما

الحوار التالى :

كليتاندر : إقبلى ياسيدتى أن ينهز محبٌ

فرصة هذه اللحظة السعيدة ليتحدث إليك

ولييوح إليك بالحب الصادق ...

بيليز : آه ، هذا جميل جداً ! أحلر أن تفرط فى الانفصاح لى عما فى نفسك

وإذا كنت قد استطعت أن أضعك بين محبى ،

فلتقع بعينيك وسيلةً للتعبير ،
ولا تفسر لي أبداً بلغة أخرى
رغبات تُعتبر إهانة في نظري .
لك أن تُحبني ، أن تنهد ، أن تُتيم بـمفاتيحي ؛
ولكن ليُسمح لي بالألا أطلع على شيء من هذا .
في وسعي أن أغمض عيني أمام العواطف الخفية
ما دمت تقتصر على الترحان الصامت (العينين) ؛
ولكن إذا ما تدخل في ذلك فك ،
فلن أبعدك نهائياً عن ناظري
كليتاندر : لا تفزعني من مشاريع قلبي

فإن هانرييت - ياسيدتي - هي موضوع فتنتي ،
ولقد أتيت متوسلاً بحرارة إلى كرمك
أن يساعد ما أشعر به من حب لمفاتيحي .

يليز : آه ! حقيقة إنني اعترف بذلك هذه المواربة

إن هذا المخرج اللبق ليستحق التقريظ ؛
ففي جميع القصص التي ألفت فيها يبصرني
لم أصادف شيئاً أروع منه .

كليتاندر : ليس في هذا إطلاقاً فكرة ذكية ياسيدتي
فالامر يتعلق باعتراف صريح بما في نفسي :

.....

إن هانرييت تخضعني لسلطانها الرقيق ،
والزواج من هانرييت هو الخير الذي أتوق إليه .
إنك تستطعين الكثير من أجل هذا ، وكل ما ابتغيه
هو أن تفضلني فتعملي على تحقيق آمالي .

يليز : إنني أفطن إلى ما يسعى إليه في رفق هذا الطلب ،

وأعرف ما يجب أن يُفهم من وراء هذا الاسم .
إن الرمز بارع ، ولكي تُبقى عليه ،

فلن سأتول لك - من بين الأشياء التي يقترح لك قلبي منحك إياها

- إن هانرييت معارضة في الزواج ،

وإنه ينبغي عليك أن تُتيم بها دون طمع في شيء .

كليتاندر : إيه ! ياسيدتي فيم مجدى مثل هذا التورط ؟
ولماذا تريدین أن تظنی شيئاً لأساس له من الحقيقة ؟

بيليز : يا إلهي ! كفالك تصنعاً : لتكف عن التوصل
مما أفهمتي عينك إياه في كثير من الأحيان .

يكفيك أن أكون راضية عن المواربة

التي لجأ إليها حبك في براءة ،

وأن أعزم عن طيب خاطر على تقبل تكميمه

بالصورة التي يرتبط فيها بالاحترام ،

بشرط أن انفعالاته المستنيرة بالشرف

لا تقدم على مذابحي سوى رغبات مطهرة .

كليتاندر : ولكن ...

بيليز : وداعاً . فهذه المرة ينبغي أن يكفيك هذا ،

ولقد قلت لك أكثر مما كنت أريد أن أقول .

كليتاندر : ولكن خطأك ...

بيليز : دعك من هذا . إن الاحمرار يعلوني الآن ،

ولقد بذل حياتي جهداً جباراً .

كليتاندر : أريد أن أشتقي لو كنت أحبك ، و ...

بيليز : لا ، لا ، لا أريد أن أسمع شيئاً آخر . (تخرج)

كليتاندر : الشيطان مع المعتومة وأوهامها !

هل رأى إنسان مثل ظنونها الباطلة ؟

« من المشهد الرابع من الفصل الأول »



آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى

بمقام
الدكتور على عبد الواحد وائى

وكيل كلية الآداب ورئيس قسم الفلسفة والاجتماع بجامعة القاهرة سابقاً

مقدمة

جرت العادة فى الغالب أن يكتفى الشخص باسم ابنه الأكبر ، وأن المشهور من سيرة الفارابى أنه لم يتزوج ولم ينجب أولاداً .

والراجع أن السبب فى تلقيبه بالمعلم الثانى يرجع إلى مكانته الكبيرة فى الفلسفة ، ووفرة إنتاجه فيها ، ومتابعته لدراسات أرسطو ، وشرحه لنظرياته ، حتى لقد اعتبر أكبر الفلاسفة من بعده ، وأعظم ناشر وموضح لآرائه ، ولما كان أرسطو قد اشتهر بلقب « المعلم الأول » ، لذلك أطلق على خليفته فى عالم الفلسفة وناشر آرائه لقب « المعلم الثانى » .

وذهب حاجى خليفة فى كتابه « كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون » إلى أن تلقيب الفارابى بالمعلم الثانى راجع إلى ترجمته كتاباً لأرسطو أطلق عليه اسم « التعليم الثانى » . وهذا رأى ظاهر الضعف لأن ترجمة كتاب لا تعطى للمترجم لقباً مشتقاً من اسم الكتاب ، ولأن كتاب « التعليم الثانى » ، حتى على افتراض وجوده ، لم يكن معروفاً للناس ، فكيف يلقب الفارابى بلقب مشتق من اسم كتاب غير معروف ؟ - وذكر مولانا لطفى فى حاشيته على المطالع رأياً ثالثاً فى سبب تلقيب الفارابى بالمعلم الثانى ،

سنعرض فى الفصل الأول من بحثنا هذا سيرة تحليلية للفارابى صاحب هذا الكتاب ، تبين بإيجاز عن تاريخ حياته ومكانته وماله من آثار ومؤلفات . ثم ندرس فى الفصل الثانى كتابه هذا ، فنلخص محتوياته وما انتهى إليه من نظريات ، ونشير إلى الأسس الفلسفية والاجتماعية التى تعتمد عليها نظرياته ، وإلى أثره فى تراث الإنسانية ، مستشهدين فى ذلك ببعض نصوص من هذا الكتاب توضح ما نقرره ، وتكشف عن أسلوب المؤلف وطريقته فى التفكير .

الفصل الأول

سيرة تحليلية للفارابى

- ١ -

اسمه وكنيته ولقبه وشهرته ومسقط رأسه

هو أبو نصر ، محمد ، المعلم الثانى ، الشهير بالفارابى . فاسمه محمد ، وكنيته أبو نصر ، ولقبه المعلم الثانى ، وشهرته الفارابى .

ولا ندرى كيف كُنِيَ بأبى نصر ، مع أنه قد

لسنثى ٨٧٢ ، ٨٧٣ ميلادية) . ويستنتج ذلك استنتاجاً مما ذكره المؤرخون في وفاته ؛ فقد ذكر ابن خلكان أنه توفي سنة ٣٣٩ هـ (٩٥٠ - ٩٥١ م) وقد ناهز ثمانين سنة .

- 2 -

اختلف في سلسلة نسب الفارابي . فذهب ابن أبي أصيبعة في كتابه « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » إلى أنه محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان . وذهب الفقطنى في كتابه « أخبار الحكماء » والبيهقى في كتابه المخطوط « تاريخ الحكماء » (توجد نسخة منه في دار الكتب المصرية) إلى أنه محمد بن محمد بن طرخان . وذهب ابن النديم في كتابه (الفهرست » إلى أنه محمد بن محمد بن محمد بن طرخان . وذهب القاضي صاعد بن أحمد الأندلسى (المتوفى سنة ٥٤٦٣ هـ الموافقة لسنة ١٠٧٠ ميلادية) في كتابه « طبقات الأمم » إلى أنه محمد بن محمد بن نصر . ويقول صاعد في موضع آخر من كتابه هذا إنه محمد بن نصر .

ومع أن معظم المترجمين للفارسي يذهبون إلى أنه تركي الأصل ، فإن ابن أبي أصيبعة قد ذكر في كتابه « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » أن أباه « كان قائد جيش وكان فارسي المنتسب » . - ولا سيبل إلى تحقيق جنسه مع هذا التضارب ولتاخه البلاد التركية للبلاد الفارسية واشتراك الأعلام فيها . ولكن مسقط رأسه كان ولا يزال من مناطق بلاد التركستان وهي بلاد ينتمى معظم سكانها إلى الشعب التركي .

- ۳ -

لا نكاد نعرف شيئاً يقينيا عن طفولته الأولى .
أما فيما يتعلق بالمرحلة التالية فيظهر من سيرته أنه بعد

بلوغه دور التعلم قد عكف في مسقط رأسه على دراسة طائفة من مواد العلوم والرياضة والآداب والفلسفة واللغات وعلى الأخص التركية وهي لغته الأصلية والفارسية واليونانية والعربية .

ثم خرج من بلده حوالى سنة ٣١٠ هـ ، وهو يومئذ يناهز الخمسين ، قاصداً العراق ، حيث أتم دراساته فيما بدأ به في مسقط رأسه وأضاف إليه مواد أخرى كثيرة . فدرس في حرّان الفلسفة والمنطق والطب على الطبيب المنطقي المسيحي يوحنا بن حيلان ؛ ودرس في بغداد الفلسفة والمنطق على أبي بشر متى بن يونس ، وهو مسيحي نسطوري كان حينئذ من أشهر مترجمي الكتب اليونانية ومن أشهر الباحثين في المنطق ؛ ودرس في بغداد كذلك العلوم اللسانية العربية على ابن السراج ؛ وأتيح له فيها أيضاً دراسة الموسيقى وإتمام دراساته في اللغات والطب والعلوم والرياضيات . ولا غرابة أن يتلمذ في هذه السن المتقدمة ، فقد كان هذا دأب العلماء في هذه العصور ، يطلبون العلم من المهدي إلى الجدد .

وكان الفارابي مولعاً بالأسفار في طلب العلم ونشره والإحاطة بشئون الجماعات . فانتقل من العراق إلى الشام حوالى سنة ٣٣٠ هـ حيث اتصل بسيف الدولة بن حمدان الذي عرف له فضله ، وأكرم وفادته ، وعاش في كنفه منقطعاً إلى التعليم والتأليف . وكان في أثناء إقامته بالشام ينتقل بين مدنها وخاصة بين حلب عاصمة الحمدانيين ودمشق التي كانت تدخل في حوزتهم تارة وتخرج أخرى . وقد سافر مرة من الشام إلى مصر ، وكان ذلك على الراجح سنة ٣٣٨ هـ ثم رجع منها إلى دمشق حيث توفي سنة ٣٣٩ هـ .

وقد آثر الفارابي حياة الزهد والتشفي ، فلم

يتزوج ، ولم يقن مالا ، ولم يشأن يتناول من سيف الدولة إلا أربعة دراهم فضية في اليوم - كما يذكر ذلك كثير من الرواة - ينفقها فيما يحتاج إليه من ضروري العيش . وقد اكتفى بذلك قناعة منه ؛ وكان في استطاعته وهو الأثر عند الملك الجواد سيف الدولة بن حمدان أن يكتنز الذهب والفضة ويقتني الضياع . ويروى أنه قد بلغ به التشفي أنه كان يسهر في الليل للمطالعة والتصنيف مستضيئاً بقنديل (الحارس) ، لأنه لم يكن يملك قنديلاً خاصاً ، وأنه قد بقي على ذلك أمداً طويلاً .

وكان يؤثر العزلة والوحدة ليخلو إلى التأمل والتفكير . وكان طول مدة إقامته بدمشق ، كما يقول ابن خلكان في « وفيات الأعيان » ، يقضى معظم أوقاته في البساتين وعلى شواطئ الأنهار « فلا يكون إلا عند مجتمع ماء أو مشربك رياض ، حيث يؤلف بحوثه ويقصد إليه تلاميذه وزملاؤه ومساعدوه » .

هذا ، وقد جاء في ترجمة البيهقي (ظهير الدين البيهقي) للفارابي في كتابه المخطوط « تاريخ حكماء الإسلام » خلط تاريخي غريب . فن ذلك ما ذكره عن صلة الفارابي بالصاحب بن عباد إذ يقول : « إن الصاحب ابن عباد بعث إلى أبي نصر هدايا وصلات واستدعاه إليه ، وأبو نصر يتعفف ويتقبض ولا يقبل شيئاً ، حتى ضرب الدهر ضرباته ، ووصل أبو نصر إلى الرى ، ودخل مجلس الصاحب متنكراً ... » إلى آخر ما ذكره من رواية تشبه القصة المروية عن اتصال الفارابي بسيف الدولة . ولا أدل على عدم صحة هذه الرواية من أن الصاحب بن عباد قد ولد سنة ٣٢٦ ، أى إنه عند موت الفارابي كان صبيّاً لم يتجاوز ثلاثة عشر عاماً .

مكاته في الفلسفة وفي مختلف العلوم والآداب والفنون

ليس من شك في أن الفلسفة بمعناها الواسع الذي كان مستخدماً في ذلك العصر ، أي « العلم الجامع الذي يضع أمامنا صورة شاملة للكون » كما يقول دي بور في كتابه « تاريخ الفلسفة في الإسلام » ، كانت أوضح ناحية من نواحي نبوغ الفارابي ، وأبرز مظهر من مظاهر ألميته وتخصسه . فعظم جهوده كانت متجهة إلى تجويد بحوثها ، وخاصة ما تعلق منها بالفلسفة اليونانية . وقد استأثرت فلسفة أرسطو ومؤلفاته بقسط كبير من نشاطه ، حتى إن ابن خلكان ليرى في كتابه « وفيات الأعيان » أنه قد وجد « كتاب النفس » لأرسطاطاليس وعليه بخط أبي نصر الفارابي : إلى قد قرأت هذا الكتاب مائة مرة ، وأنه قد نقل عنه أنه كان يقول : قرأت « السماع الطبيعي » لأرسطاطاليس الحكيم أربعين مرة وأرى أنني محتاج إلى معاودة قراءته . وقد طبقت شهرته الآفاق في مواد الفلسفة ، واعتبر أكبر الفلاسفة بعد أرسطو وأعظم ناشر وموضح لآرائه ، حتى لقد أطلق عليه اسم « المعلم الثاني » ، أي خليفة أرسطو الذي اشتهر بلقب « المعلم الأول » كما سبق بيان ذلك .

وهو يعتبر المؤسس الحقيقي للدراسات الفلسفية في العالم العربي ، والمنشئ الأول لما نسميه الآن « الفلسفة الإسلامية » . فقد أشاد ببنائها ، ووضع الأساس لجميع فروعها . ولانكاد نجد فكرة عند من جاءوا بعده من فلاسفة الإسلام إلا لها أصل لديه . وهو أعرف فلاسفة الإسلام بتاريخ الفلسفة ونظريات الفلاسفة . فهو يتحدث في مؤلفاته حديث الخبير عن المدارس اليونانية وبين الفوارق بينها ويحاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو .

ولا تقل شهرته في شئون السياسة والاجتماع عن شهرته في شئون الفلسفة . بل إن شئون السياسة والاجتماع كانت من أبرز مسائل الفلسفة من فجر نشأتها على يد سقراط وأفلاطون وأرسطو إلى الوقت الحاضر . ومن أجل ذلك استأثرت هذه الشئون بقسط كبير من نشاط الفارابي ، ويرز في علاج مسائلها ، ووقف عليها طائفة من مؤلفاته ، من أشهرها الكتاب الذي اتخذناه موضوعاً لبحثنا هذا وهو « آراء أهل المدينة الفاضلة » .

وبلغت شهرته في إجابة عدد كبير من اللغات الأجنبية درجة منقطعة النظير ، حتى لقد ذكر كثير من المؤرخين أنه كان يعرف سبعين لغة . وهذا الرقم - وإن كان لا يخلو من كثير من المبالغة - يدل على مبلغ شهرته بين معاصريه يتمكن من معظم لغات الكتاب والحديث السائدة في عصره ، وخاصة التركية - وهي لغته الأصلية - والفارسية واليونانية التي يتحدث عنها في بعض كتبه حديث العالم الخبير . وقد وصل في إحاطته باللغة العربية ، وهي ليست لغته الأصلية ، أنه كان ينظم بها الشعر ، وقد روى له شعر كثير تغلب على معظم أساليب الفلاسفة والرياضيين .

وكان له معرفة واسعة بالطب ، بل ذكر بعض المؤرخين أنه زاول مهنة الطب مزاوله عملية ؛ ولكن الراجح أنه لم يزاوها بالفعل ، وإنما اكتفى بدراسة الفن نفسه والوقوف على مختلف فروعه .

وكان نابغة عصره في الموسيقى وله فيها مؤلف مشهور ومختبرات كثيرة . ويذهب ابن خلكان إلى أنه المخترع للآلة المسماة بالقانون وأنه أول من ركبها هذا التركيب ، ويذهب غيره إلى أنه اخترع آلة أخرى تشبه القانون . ويقول كارادى ثو في « دائرة المعارف الإسلامية » إن دراويش المولوية لا تزال تحتفظ بأغان قديمة منسوبة إليه . ويرى ابن خلكان في هذا الصدد

وقد طبع نحو نصف مؤلفاته التي وصلت إلينا في أصلها العربي في لندن وحيدر آباد والقاهرة وبيروت وغيرها ، ولا يزال باقيها مخطوطاً .

ومن أهم ما وصل إلينا من مؤلفاته الفلسفية التي يسجل فيها آراءه الخاصة : « كتاب الواحد والوحدة » ؛ « كتاب الجوهر » ؛ « كتاب الزمان » ؛ « كتاب المكان » ؛ « كتاب الخلاء » ؛ « مقالة في معاني العقل » (طبعة لندن سنة ١٨٩٠ وطبعة القاهرة سنة ١٩٢٧ . وقد طبع في بيروت سنة ١٩٣٢ تحت عنوان « رسالة العقل » . . . ولعل هذا هو نفس الكتاب الذي يسميه بعض المترجمين للفارابي « كتاب العقل والمقول » ؛ و « رسالة فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » (طبعة لندن سنة ١٨٩٠ وطبعة القاهرة سنة ١٩٠٧) ؛ « عيون المسائل » (طبعة لندن سنة ١٨٩٠ وطبعة القاهرة سنة ١٩٠٧) ؛ و « فصوص الحكم » (طبعة لندن سنة ١٨٩٠ وطبعة القاهرة سنة ١٩٠٧ . وقد طبع في حيدر آباد سنة ١٣٤٤ هـ تحت عنوان « كتاب الفصوص ») ؛ و « رسالة في جواب مسائل سئل عنها » (طبعة لندن سنة ١٨٩٠ وطبعة القاهرة سنة ١٩٠٧ ، وقد طبع في حيدر آباد سنة ١٣٤٤ هـ تحت عنوان « رسالة في مسائل متفرقة ») ؛ و « نكت أبي نصر الفارابي فيما يصح ولا يصح من أحكام النجوم » (طبعة لندن سنة ١٨٩٠ وطبعة القاهرة سنة ١٩٠٧ . وقد طبع في حيدر آباد سنة ١٣٤٠ هـ تحت عنوان « رسالة في فضيلة العلوم والصناعات ») ؛ و « كتاب التنبيه على سبيل السعادة » (طبعة حيدر آباد سنة ١٣٤٦ هـ) ؛ و « كتاب تحصيل السعادة » (طبعة حيدر آباد سنة ١٣٤٥ هـ) ؛ و « رسالة في إثبات المفارقات » (طبعة حيدر آباد سنة ١٣٤٦ هـ) .

ومن أهم ما وصل إلينا من مصنفاته التي تتمثل في شروح وتعليقات على مؤلفات أرسطو شروحه وتعليقاته

حكاية أدنى إلى الأساطير منها إلى التاريخ ، ولكنها تنبئ عما كان قد اشتهر به الفارابي بين مواطنيه من نبوغ في فنون الموسيقى ، فيذكر أن الفارابي في أحد مجالسه مع سيف الدولة لم يعجبه عزف العازفين الذين عزفوا أمامه ، وأظهر أخطاء فنية كثيرة لكل واحد منهم ، فتعجب سيف الدولة من ذلك وسأله إن كان يحسن هذه الفنون ، فأجاب بالإيجاب ، ثم أخرج من وسطه خريطة ففتحها وأخرج منها عيداناً وركبتها ثم عزف بها فضحك كل من كان في المجلس ، ثم فكها وركبتها تركيباً آخر وضرب بها فبكى كل من كان في المجلس ، ثم فكها وغيّر تركيبها وضرب بها ضرباً آخر فنام كل من كان في المجلس حتى البواب ، فتركهم نياماً وخرج .

وبدل ما وصل إلينا من مؤلفاته ، وبخاصة كتابه في « إحصاء العلوم » على أنه - بجانب ما ابتكره وما رسخ قدمه فيه - لم يغادر أى فرع آخر من فروع المعرفة السائدة في عصره إلا ألمّ به ووقف على أهم ما ألف فيه وما وصل إليه الباحثون في مسأله .

- ٥ -

مؤلفاته

بلغت مؤلفات الفارابي من الكثرة ما جعل المستشرق الألماني ستينشنيدر يخصص لها مجلداً ضخماً Steinschneider ; dans : "Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de Saint-Petersbourg", t. XIII (1869).

ولكن لم يصل إلينا من هذه المؤلفات إلا أربعون رسالة ، منها اثنتان وثلاثون رسالة وصلت إلينا في أصلها العربي ، وست رسائل وصلت إلينا مترجمة إلى العربية ، ورسالتان وصلتا إلينا مترجمتين إلى اللاتينية (انظر بروكلمان : تاريخ الأدب العربي ج ١ ، ص ٢١٠ - ٢١٣) .

وله في « إحصاء العلوم » كتاب قيم نشر بالقاهرة للمرة الأولى سنة ١٩٣١ وأعيد طبعه سنة ١٩٤٩ ، وكان موضع إعجاب كثير من قدامى الباحثين ومحدثيهم: ويقول في التعريف به القاضي صاعد في كتابه « طبقات الأمم » الذي سبقت الإشارة إليه في الفقرة الثانية من هذا الفصل : « كتاب شريف في إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها ، لم يسبقه إليه ولا ذهب أحد مذهبه فيه ، ولا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء إليه وتقديم النظر فيه » .

وقد قسم الفارابي في هذا الكتاب العلوم ثمان مجموعات درسها في خمسة فصول وعرض لكل مجموعة منها فذكر فروعها وموضوع كل فرع منها وأغراضه ووجوه الانتفاع به ... وما إلى ذلك . إحداها مجموعة علوم اللسان « وهي سبعة أجزاء عظمى : علم الألفاظ المفردة ، وعلم الألفاظ المركبة ، وعلم قوانين الألفاظ عندما تكون مفردة ، وعلم قوانين الألفاظ عندما تتركب ، وعلم قوانين تصحيح الكتابة ، وعلم قوانين تصحيح القراءة ، وعلم قوانين الأشعار . وثانيها علم المنطق بجميع فروعه . وثالثها « علم التعاليم » ، وأراد به ما يشمل : « علم العدد ، وعلم الهندسة ، وعلم المناظر (البصريات) ، وعلم النجوم (الفلك) ، وعلم الموسيقى ، وعلم الأتقال (الذي ينظر في الأتقال وفي الآلات التي تستخدم في رفع الأشياء الثقيلة ونقلها من مكان إلى مكان) ، وعلم الحيل (أي الميكانيكا التطبيقية) » . ورابعها مجموعة العلوم الطبيعية . وخامسها مجموعة العلوم الإلالية . وسادسها مجموعة العلوم المدنية (الأخلاق والسياسة) . وسابعها علوم الفقه . وثمانها علم الكلام بفروعه (علم التوحيد وملحقاته) .

وبدل كتابه هذا — كما سبقت الإشارة إلى ذلك — على مدى تمكنه من مختلف فروع المعرفة السائدة في

على : « كتاب المقولات » (قاطيغورياس) ؛ و « كتاب القول الشارح » (القضايا والتعريف) ؛ و « كتاب أنا لوطيقا الأولى والثانية » (تأليف القياس المنطقي) ؛ و « كتاب طويقا » (الجدل) ؛ و « كتاب سفسطيا » (السفسطة) ؛ و « كتاب ريطوريقا » (الخطابة) ؛ و « كتاب بوطيقا » أي الشعر (والكتب السابقة جميعاً هي مباحث كتاب « الأورغانون » L'Organon لأرسطو ، وهي المباحث التي يتألف منها علم المنطق بمعناه الواسع عند أرسطو) ؛ و « كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس » ؛ و « كتاب العلم الطبيعي » ؛ و « كتاب الآثار العلوية » ؛ و « رسالة النفس والعالم » ؛ و « كتاب في أغراض الحكيم في كل مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف » (يقصد كتاب الميتافيزيقا لأرسطو . — وقد طبع كتاب الفارابي هذا في ليدن سنة ١٨٩٠ وفي مصر سنة ١٩٠٧) .

ووصل إلينا من مؤلفاته كتاب يوفق فيه بين آراء أفلاطون وأرسطو وهو « كتاب في الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون والإلهي وأرسطوطاليس » (طبعة ليدن سنة ١٨٩٠ وطبعة القاهرة سنة ١٩٠٧) .

ووصلت إلينا بعض مصنفات له يعلق فيها على غير كتب أرسطو وأفلاطون منها شرحه على « مقالة النفس » للاسكندر الأفروديسي ؛ وتعليقه على كتاب « المحسنى » Almagest لبطليموس الفلكي .

ووصل إلينا من مؤلفاته في شئون السياسة والاجتماع — « بجانب آراء أهل المدينة الفاضلة » الذي سندرسه في الفصل الثاني من بحثنا هذا — كتاب آخر هو « كتاب السياسات المدنية » (طبعة حيدرآباد سنة ١٣٤٦ هـ) .

ووصل إلينا من مؤلفاته في الموسيقى كتاب « صناعة علم الموسيقى » وهو يعد من أهم المراجع في هذا الفن (مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٥١٢ فنون جميلة) :

عصره ؛ فقد عرض كل فرع من هذه الفروع عرض الخبير بحقائقه ، الملم بما وصل إليه الباحثون في مختلف مسائله .

- ٦ -

وفاته

يذكر معظم المؤرخين أن الفارابي قد توفي بدمشق سنة ٣٣٩ هـ ، وأن سيف الدولة قد صلى عليه في أربعة عشر أو خمسة عشر من خواصه ، وأنه قد دفن بظاهر دمشق خارج الباب الصغير . ويدل كلامهم على أنه قد توفي وفاة طبيعية حثف أنفه .

وقد انفرد البيهقي في كتابه المخطوط المسمى « تاريخ حكماء الإسلام » والذي سبق الإشارة إليه في آخر الفقرة الثالثة من هذا الفصل برواية غريبة عن وفاته إذ يقول : « وقد سمعت من أستاذي رحمه الله أن أبا نصر كان يرتحل من دمشق إلى عسقلان ، فاستقبله جماعة من اللصوص ... فقال لهم أبو نصر خلوا ما معي من الدواب والأسلحة والثياب وأخلوا سبيلي . فأبوا ذلك وهوا بقتله . فلما صار أبو نصر مضطراً ، ترجل وحارب حتى قتل ومن معه . ووقعت هذه المصيبة في أفئدة أمراء الشام مواقع ، فطلبوا اللصوص ، ودفنوا أبا نصر ، وصلبوه على جذوع النخل عند قبره . » - والراجع أن رواية البيهقي هذه رواية موضوعة ، وأنها تشبه أن تكون نقلاً ما رواه المؤرخون عن مقتل أبي الطيب المتنبي الشاعر المشهور في أثناء عودته من بلاد فارس إلى العراق سنة ٣٥٤ هـ ؛ إذ لو كانت حكاية قتله صحيحة لأشار إليها من ترجموا له ممن كان زمنهم قريباً من زمنه كالسعودي المتوفى سنة ٣٤٦ هـ (٩٥٧م) . هذا إلى أنه قد جاء في ترجمة البيهقي للفارابي خلط تاريخي غريب يزعم الثقة في كل ما ذكره عنه كالقصة

التي رواها عن صلة الفارابي بالصاحب بن عباد والتي أشرنا إليها وإلى أدلة بطلانها في آخر الفقرة الثالثة من هذا الفصل .

الفصل الثاني

كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة

- ١ -

زمان تأليف الكتاب ومكانه ونشره

لأنعلم شيئاً يقيناً عن تاريخ تأليف الفارابي لهذا الكتاب ولاعن البلاد التي ألفه فيها ولا عن أوضاعه الأولى وما أدخله عليه من تنقيح وزيادة فيما بعد . ومن أشهر ما قيل في هذا الصدد ما ذكره ابن أبي أصيبعة في كتابه « عيون الأنباء » من أن الفارابي قد « ابتدأ في بغداد بتأليف كتاب المدينة الفاضلة والمدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة المبدلة والمدينة الفضالة (هذه أقسام للمدينة ذكرها الفارابي في فقرة من فقرات كتابه ، وهي الفقرة التي جعل عنوانها : « القول في مضادات المدينة الفاضلة ») وحمله إلى الشام في أواخر سنة ٣٣٠ هـ وتممه بدمشق في سنة ٣٣١ هـ ، وحرره ثم نظر في النسخة بعد التحرير فأثبت فيها الأبواب . ثم سأل بعض الناس أن يجعل له فصولاً تدل على قسمة معانيه فعمل الفصول بمصر سنة ٣٣٧ هـ » .

وقد طبع هذا الكتاب لأول مرة المستشرق الألماني ديتريشي في مدينة ليدن سنة ١٨٩٥ . ثم طبع بعد ذلك عدة طبعات في مصر وبغروت وغيرها . ويقع الكتاب في إحدى طبعاته المصرية (وهي الطبعة التي ظهرت في سنة ١٩٠٦) في نحو مائة وخمس وعشرين صفحة من القطع المتوسط (طبعة مطبعة السعادة لناشرها مصطفى فهمي ، ظهرت سنة ١٩٠٦) .

لغة الفارابي في هذا الكتاب

ولغة الفارابي في هذا الكتاب - كلغته في جميع كتبه - لغة معقدة ركيكة تبين بصعوبة عما يقصده . ويرجع السبب في ذلك إلى عوامل كثيرة . منها أن لسانه الأصلي ليس اللسان العربي ، فقد تعلم العربية كما تعلم اللغات الأجنبية الأخرى التي كان يعرفها . ولعل منها كذلك أن معرفته بلغات كثيرة حال بينه وبين تجويد اللغة العربية . ومنها أن فلاسفة المسلمين عامة كانوا يهدفون إلى محاكاة الأساليب الأجنبية التي كانت مراجعهم في الفلسفة ؛ فجاء الإغراب إلى أساليبهم من هذه المحاكاة . ومنها أن بعضهم كان يعتمد الإغراب تعمداً حتى يظهر الفلسفة في صورة بعيدة عن تناول العامة من الناس . ومنها كذلك عمق الأفكار الفلسفية نفسها وكثرة مصطلحاتها ؛ فكثيراً ما يؤدي عمق التفكير وكثرة المصطلحات إلى عمق العبارة ونعومها .

ويزيد الأمر صعوبة أن النسخ المتداولة في العالم العربي من هذا الكتاب مملوءة بالتحريف والأخطاء المطبعية .

موضوع الكتاب

قصد الفارابي من كتابه هذا إلى تكوين مجتمع فاضل (يوتوبيا Utopie) من نوع المجتمعات التي فكر فيها من قبله طائفة من فلاسفة اليونان كجمهورية أفلاطون وبنشاي إلهيمير ومدينة الشمس لجمبول . La "République" de Platon ; la "Panchaïe" d'Evhémère ; et la "Cité du Soleil" de Jambule . وقد أراد مثلهم أن ينشئ مدينته وفقاً للمبادئ الرئيسية التي تقوم عليها فلسفته وآراؤه في السعادة والأخلاق والكون وخالفه وما وراء الطبيعة .

أقسام الكتاب

ولذلك قسم كتابه قسمين : قسم بدأ به ونلخص فيه المبادئ الفلسفية التي يدين بها والتي سبراعها إلى حلما في إنشاء مدينته ؛ وقسم ختم به كتابه وشرح فيه شئون هذه المدينة وما ينبغي أن تكون عليه في مختلف فروع حياتها .

ومع أن القسم الثاني هو المقصود بالذات من كتابه ومع أنه في واقع الأمر لا يتوقف توقفاً كبيراً على القسم الأول ، فإنه لم يشغل إلا نحو خمس الكتاب ، بينما شغل القسم الأول نحو ثلاثة أخماسه .

محتويات القسم الفلسفي من الكتاب

يشتمل هذا القسم على خمس وعشرين فقرة . وقد وقف الفارابي تسع فقرات في فاتحته على البحث في الوجود الأول وهو الله تعالى وبيان طائفة من صفاته (« القول في الوجود الأول ؛ القول في نفى الشريك عنه تعالى ؛ القول في نفى الضد عنه ؛ القول في نفى الحد عنه سبحانه ؛ القول في أن وحدته عين ذاته وأنه تعالى عالم وحكيم وأنه حق وحى وحياة ؛ القول في عظمته وجلاله ومجده تعالى ؛ القول في كيفية صدور جميع الموجودات عنه ؛ القول في مراتب الموجودات ؛ القول في الأسماء التي ينبغي أن يسمى بها الأول تعالى مجده ») . ثم وقف بقية فقرات هذا القسم (ست عشرة فقرة) على بيان مراتب الموجودات الروحية والمادية وحالات كل طائفة منها وصلتها بالله تعالى وصلتها ببعضها ببعض وما إلى ذلك (« القول في الموجودات الثواني وكيفية صدور الكثير عن الواحد ؛ القول في الموجودات والأجسام

الكمال ، ولكن لضعف عقولنا نحن وللماسية المادة والعدم ، يعتاص إدراكه ، ويصعب علينا تصوره ، ونضعف من أن نعقله على ما هو عليه وجوده . فان إفراط كماله يهزنا فلا نقوى على تصوره على التمام... فكماله بما هو نور يهر الأبصار فتتأثر الأبصار عنه .

ولكنه في آرائه عن الموجودات الثواني ومراتب الموجودات وحالاتها وصلتها بالموجود الأول وصلتها بعضها ببعض وما إلى ذلك (وهي الآراء التي ضمنها الفقرات الست عشرة الأخيرة من هذا القسم) قد تأثر تأثراً كبيراً بالأفلاطونية الحديثة بوجه خاص (Philosophie néo-platonicienne) مذهب مدرسة الإسكندرية التي كان زعيمها أفلوطين Plotin ولد سنة ٢٠٥ وتوفي سنة ٢٧٠ م) ، وذهب إلى ما ذهب إليه من وجود عقول وأرواح تنبثق عن الله وتشرق على الموجودات . بل إنه لم يكف بما اخترعته الأفلاطونية الحديثة من عقول وأرواح ، بل زادها عقولاً ونفوساً وأفلاكاً ، حتى لتحسب أن صاحب هذه الآراء شخص آخر غير صاحب الآراء المدونة في الفقرات التسع الأولى من هذا القسم من مؤلفه في صدد الله تعالى وصفاته وكاله .

فهو يذهب إلى أن الموجودات تنقسم قسمين : موجودات روحية ، وموجودات مادية .

١ - أما الموجودات الروحية فيرتب طوائفها من الأعلى إلى الأقل منه ترتيباً تنازلياً في ست مراتب . إحداها مرتبة الكائن الأول أو السبب الأول وهو الله تعالى . وثانيها مرتبة العقول التسعة المحركة للأجرام السماوية وهي : العقل الأول المحرك للسماء الأولى ؛ والعقل الثاني المحرك لكرة الكواكب الثابتة ؛ والعقل الثالث المحرك لكرة زحل ؛ والعقل الرابع المحرك لكرة المشتري ؛ والعقل الخامس المحرك للمريخ ؛ والعقل السادس المحرك للشمس ؛ والعقل السابع المحرك

التي لدينا ؛ القول في المادة والصورة ؛ القول في المقاسمة بين المراتب والأجسام الهولانية والموجودات الإلهية ؛ القول فيما تشترك الأجسام السماوية فيه ؛ القول فيما فيه وإليه تنحرك الأجسام السماوية وإلى أي شيء تنحرك ؛ القول في الأحوال التي توجد بها الحركات الدورية وفي الطبيعة المشتركة لها ؛ القول في الأسباب التي عنها تحدث الصورة الأولى والمادة الأولى ؛ القول في مراتب الأجسام الهولانية في الحدود ؛ القول في تعاقب الصور على الهول ؛ القول في أجزاء النفس الإنسانية وقواها ؛ القول كيف تصير هذه القوى والأجزاء نفسها واحدة ؛ القول في القوة الناطقة كيف تعقل وما سبب ذلك ؛ القول في الفرق بين الإرادة والاختيار وفي السعادة ؛ القول في سبب المنامات ؛ القول في الوحي وروية الملك .

وآرائه في الموجود الأول وهو الله تعالى (وهي الآراء التي ضمنها الفقرات التسع الأولى من هذا القسم) تتفق كل الاتفاق مع مبادئ الإسلام وما يقرره في صدد الذات العلية وصفاتها ، وتنم على قوة إيمان الفارابي وسلامة عقيدته وصفاتها وتجردها من شوائب الزيف والانحراف . فهو يقرر في عبارات مشرقة رائعة أن الله تعالى لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهره عدم أصلاً ... فلذا هو أزلي دائم الوجود بجوهره وذاته ، من غير أن يكون به حاجة في أن يكون أزلياً إلى شيء آخر يمد بقاءه ، بل هو بجوهره كاف في بقاءه ودوام وجوده ... وهو الموجود الذي لا يمكن أن يكون له سبب به أو عنه أو له كان وجوده ، فانه ليس بمادة ولا قوامه في مادة ولا في موضوع أصلاً ، بل وجوده خلو من كل مادة ومن كل موضوع . ولا أيضاً له صورة ، لأن الصورة لا يمكن أن تكون إلا في مادة ... وهو مبين بجوهره لكل ما سواه ، ولا يمكن أن يكون الوجود الذي له شيء آخر سواه ... وهو في نهاية

الزهرة ؛ والعقل الثامن المحرك لعطارد ؛ والعقل التاسع المحرك للقمر . والمرتبة الثالثة مرتبة العقل الفعال في الإنسانية . والمرتبة الرابعة مرتبة النفس الإنسانية . والمرتبثان الخامسة والسادسة مرتبتا الهوى والصورة . والهوى هو المبدأ الأول الذي به تشترك الأجسام في كونها أجساماً . والصورة هي المبدأ الذي يعين الهوى ويعطيها ماهية خاصة .

هذا ، والمراتب الثلاث الأولى . وهي مراتب الله تعالى والعقول العشرة هي في نظر الفارابي مراتب روحية محضة ، أى لاصلة لها بالمادة مطلقاً ؛ على حين أن المراتب الثلاث الأخيرة ، وهي مرتبة النفس الإنسانية ومرتبة الهوى ومرتبة الصورة ، لها صلة بالأجسام وإن كانت في ذاتها أموراً روحية غير جرمية . والعقول في نظر الفارابي تنبثق عن الله تعالى مباشرة كما ينبثق الضوء عن الشمس وتفعل أفعالها وفق غرضه بدون واسطة . فهي في المرتبة الثانية بعده ، وأفعالها أشرف أفعال الكائنات الأخرى جميعاً . وأما النفس الإنسانية والهوى والصورة فلأنها تتصل بالله بواسطة العقول ، فترتبتها تلي بعد مرتبة العقول .

ويعبر الفارابي في كتابه هذا عن نظريته في العقول في عبارات مهمة غامضة إذ يقول : « ويفيض من الأول (أى من الله تعالى) وجود الثاني ، فهذا الثاني هو أيضاً جوهر غير متجسم أصلاً ولا هو في مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ... وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى (أى إن هذا الموجود الثاني هو العقل المنبثق عن الله والمشرّف على السماء الأولى) . والثالث أيضاً وجوده لا في مادة ، وهو بجوهره عقل ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول . فيما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة (أى إن هذا الموجود الثالث هو العقل المنبثق عن الله والمشرّف على كرة الكواكب

الثابتة) . وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع . وهذا أيضاً وجوده لا في مادة . فهو يعقل ذاته ويعقل الأول . فيما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة زحل (أى إن هذا الموجود الرابع هو العقل المنبثق عن الله والمشرّف على كرة زحل ... » . واستمر الفارابي بهذا التسلسل وفي هذه الصيغ نفسها إلى أن انتهى من العقول العشرة السابق بيّنها .

٢ - وأما الموجودات المادية فيرتب الفارابي طوائفها من الأعلى إلى الأخس ترتيباً تنازلياً في ست مراتب كذلك . إحداها أجسام الآدميين ؛ والثانية أجسام الحيوانات الأخرى ؛ والثالثة أجسام النباتات ؛ والرابعة أجسام المعادن ؛ والخامسة الأجرام السماوية ؛ والسادسة المواد الأولية المشتركة وهي الماء والهواء والتراب والنار وما جانسها كالبخار والذهب . فأجسام الآدميين والحيوانات والنباتات من بين مراتب الأشياء المادية هي أرقاها جميعاً وأقربها إلى السبب الأول وهو الله تعالى . ودونها في ذلك الأجسام السماوية . وأبعدها جميعاً مرتبة عن السبب الأول الأجسام الهولانية أى المواد الأولية التي تشترك فيها الموجودات المادية وهي الماء والهواء والتراب والنار وما تولد منها . وفي هذا يقول : « إن البريّة (يقصد بها أجسام الأناسي والحيوان والنبات ، أى الأجسام الحية) من المادة تقرب من الأول (أى من السبب الأول وهو الله تعالى ، أى إنها أقرب الأشياء المادية إليه) ؛ ودونها الأجسام السماوية ؛ ودون السماوية الأجسام الهولانية . وكل هذه تحتل حيز السبب الأول وتؤمه وتقتضيه . إلا أنها تقتضى الغرض بمراتب . وذلك أن الأخس يقتضى غرض ما هو فوقه قليلاً ، وذلك يقتضى غرض ما هو فوقه ، وأيضاً كذلك الثالث غرض ما هو فوقه ، إلى أن تنتهي إلى التي ليس بينها وبين الأول واسطة أصلاً ... » .

محتويات القسم الاجتماعي من الكتاب

وضع الفارابي في هذا القسم ما يصح تسميته « تصميماً » لمدينته الفاضلة . وقد جاء تصميمه هذا مشبهاً في معظم نواحيه لتصميم أفلاطون لجمهورية مع بعض فروق يسيرة تأثر فيها فيلسوفنا بمبادئ الدين الإسلامي على الأخص .

ويشتمل هذا القسم على اثنتي عشرة فقرة أعطاها العناوين الآتية : « القول في احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون » ؛ « القول في العضو الرئيس » ؛ « القول في خصال رئيس المدينة الفاضلة » ؛ « القول في مضادات المدينة الفاضلة » ؛ « القول في اتصال النفوس بعضها ببعض » ؛ « القول في الصناعات والسعادات » ؛ « القول في أهل هذه المدن » ؛ « القول في الأشياء المشتركة لأهل المدينة الفاضلة » ؛ « القول في آراء أهل المدن الجاهلة والضالة » ؛ « القول في العدل » ؛ « القول في الخشوع » ؛ « القول في المدن الجاهلة » .

وقد بدأ قسمه هذا بالكلام على احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون ، فقرر أن الإنسان اجتماعي بطبعه من جهة ومضطرب إلى هذا الاجتماع اضطراباً لسد حاجاته من جهة أخرى ، وأنه من أجل ذلك نشأت الجماعات الإنسانية . وفي هذا يقول : « وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده ، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه . وكل واحد من كل واحد بهذه الحال ... ولهذا كثرت أشخاص الناس فحصلوا في العمورة من الأرض ، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية » .

وهذه المجتمعات ترجع في نظره إلى قسمين : مجتمعات كاملة وهي ما يتحقق فيها التعاون الاجتماعي

بوجه كامل لتحقيق سعادة الأفراد ؛ ومجتمعات ناقصة وهي ما لا يتحقق فيها هذا التعاون الكامل ولا تستطيع أن تكفي نفسها بنفسها .

والمجتمعات الكاملة ثلاث مراتب . فأرقاها مرتبة اجتماع العالم كله في دولة واحدة ونحت سيطرة حكومة واحدة . وأقل منها كمالاً اجتماع أمة في جزء من المعمورة تحت سيطرة حكومة مستقلة . وأقلها جميعاً في الكمال اجتماع أهل مدينة في جزء من الأمة تحت سلطة رئيس .

والمجتمعات الناقصة ثلاث مراتب كذلك . فأقلها نقصاً وأدناها إلى المجتمعات الكاملة اجتماع أهل القرية واجتماع أهل الحلة (والحلة جزء من المدينة) . وأكثر منها نقصاً اجتماع أهل السكّة (وهي جزء من الحلة) . وأحطها جميعاً منزلة اجتماع أفراد أسرة في منزل .

فن هذه المجتمعات يتكون سلم متدرج : في قمته العالم الإنساني مندرجة شعوبه بعضها في بعض ومكونة لدولة واحدة ؛ وفي أدنى درجة منه المجتمع العائلي .

وفي هذا يقول « ... ففيها الكاملة ومنها غير الكاملة . والكاملة ثلاث : عظمى ووسطى وصغرى . فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة . والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة . والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة . وغير الكاملة : اجتماع أهل القرية واجتماع أهل الحلة ؛ ثم اجتماع في سكّة ؛ ثم اجتماع في منزل . وأصغرها المنزل . والحلة والقرية هما جميعاً لأهل المدينة : إلا أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة ؛ والحلة للمدينة على أنها جزؤها . والسكّة جزء الحلة . والمنزل جزء السكّة . والمدينة جزء مسكن أمة . والأمة جزء جملة أهل المعمورة » .

ويلاحظ أن الاجتماع الأول الذى ذكره الفارابى وجعله أكمل المجتمعات الكاملة جميعاً لم يذكره أحد من قبله من فلاسفة اليونان الذين اغترف من فلسفتهم كأفلاطون وأرسطو . فهؤلاء لم يفكروا إلا فيما كان يقع تحت مشاهدتهم وهو الدويلات الصغيرة التى تتألف كل دولة منها من مدينة وتوابعها أو من بعض مدن وتوابعها . ولعل ذلك يرجع إلى تأثير الفارابى بتعاليم دينه ؛ إذ إن الإسلام يهدف إلى إخضاع العالم كله لحكومة واحدة هى حكومة الخليفة .

وقد أغفل الفارابى النوعين الأولين من المجتمعات الكاملة وهى اجتماع العالم واجتماع الأمة ، وقصر كلامه على اجتماع المدينة وما يجب توافره فى مجتمعها حتى تكون فاضلة سعيدة . ولعل السبب فى ذلك يرجع إلى أمرين . أحدهما أنه رأى أن اجتماع العالم كله على الصورة التى ذكرها هو اجتماع مثالى ولكنه متعذر التحقق . والآخر أن المدينة هى الخلية الأولى للمجتمعات الكاملة ، فبصلاحها تصلح هذه المجتمعات وبفسادها يفسدونها الفساد ؛ فالكلام على الأمور التى يجب توافرها فيها حتى تكون كاملة - وهو الذى عرض له الفارابى - يعد شرحاً لدعائم الفضل فى سائر المجتمعات الإنسانية الكاملة .

والمدينة الفاضلة فى نظره هى ما تتحقق فيها سعادة الأفراد على أكمل وجه . ولا يكون ذلك إلا إذا تعاون أفرادها على الأمور التى تنال بها السعادة ، واختص كل منهم بالعمل الذى يحسنه وبالوظيفة المنهياً لها بطبعه . وفى هذا يقول : « فالمدينة التى يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التى تنال بها السعادة فى الحقيقة هى المدينة الفاضلة والمدينة الفاضلة تشبه البدن الصحيح الذى تتعاون أعضاؤه كلها على تنعيم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه » .

وأهم وظائف المدينة وأكبرها خطراً فى نظر

الفارابى هى وظيفة الرئاسة . وذلك لأن رئيس المدينة هو السلطة العليا التى تستمد منها جميع السلطات ، وهو المثل الأعلى الذى ينظم جميع الكمالات . فهو مصدر حياة مدينته وقوام نظامها . ومنزله من سائر أفرادها كالقلب من أعضاء الجسم ؛ بل إن منزله منهم كمنزلة الله عز وجل من العقول وسائر الموجودات .

ولذلك لا يصلح للرئاسة إلا من زود بصفات فطرية ومكتسبة يتمثل فيها أقصى ما يمكن أن يصل إليه الكمال فى الجسم والعقل والعلم والخلق والدين .

أما الصفات الفطرية فقد اشترط الفارابى أن يتوافر منها فى رئيس المدينة اثنتا عشرة صفة . « إحداها أن يكون تام الأعضاء ، قواها مواتية أعضاءها على الأعمال التى من شأنها أن تكون بها (أى أن تكون قوى الأعضاء مواتية لها على الأعمال التى خلقت لها والتى هى قوامها) ... ثم أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له ويتلقاه ، يفهمه على ما يقصده القائل وعلى حسب الأمر فى نفسه . ثم أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه فى الجملة ، فلا يكاد ينساه . ثم أن يكون جيد الفطنة ذكياً إذا رأى الشئ بأدنى دليل فطن له على الجهة التى دل عليها الدليل . ثم أن يكون حسن العبارة يواتيه لسانه على إبانة كل كل ما يضمره إبانة تامة . ثم أن يكون محباً للعلم والاستفادة منقاداً له سهل القبول لا يؤثله تعب العلم ولا يؤذيه الكد الذى يناله منه . ثم أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح متجنباً بالطبع للعب (يقصد به اللهو وضياح الوقت فيما لا يجدى) مبغضاً للذات الكائنة عن هذه (أى أن يكون مبغضاً لما ينجم عن الأمور السابقة من لذات) . ثم أن يكون محباً للصدق وأهله مبغضاً للكذب

وأهله . ثم أن يكون كبير النفس محباً للكرامة ، تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور وتسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها . ثم أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده . ثم أن يكون بالطبع محباً للعدل وأهله ومبغضاً للجور والظلم وأهلها يعطى النصف (أى يعامل بالعدل والقسط) من أهله ومن غيره ويبحث عليه ويؤتى من حل به جور (أى يرد له حقه وما أخذ منه) موافقاً لكل ما يراه حسناً جميلاً (أى من الأمور المتصلة بالعدالة) . ويكون عدلاً (أى وسطاً في أخلاقه وشئونه ، فلا إفراط ولا تفريط) غير صعب القياد ولا جموحاً ولا لجوجاً إذا دعى إلى العدل ، بل صعب القياد إذا دعى إلى الجور وإلى القبيح . ثم أن يكون قوى العزيمة على الشيء الذى يرى أنه ينبغى أن يفعل ، جسوراً عليه ، مقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس .

وأما الصفات المكتسبة فقد اشترط الفارابى أن يتوافر منها في رئيس المدينة ست صفات . وأحدها يكون حكماً . والثاني أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسنن والسير التي دبرها الأولون للمدينة محتذياً بأفعالها كلها حذو تلك بنامها . والثالث أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة ، ويكون فيما يستنبطه في ذلك محتذياً حذو الأئمة الأولين . والرابع أن يكون له جودة رؤية وقوة استنباط لما سبيله أن يعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التي تحدث مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون ، ويكون متحرراً بما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة . والخامس أن يكون له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين وإلى التي استنبطت بعدهم مما احتذى فيه جذوهم . والسادس أن يكون له جودة ثبات يبدنه في مباشرة أعمال الحرب ؛ وذلك أن يكون معه الصناعات الحربية الخادمة والرئيسة .

وقد اعترف الفارابى أنه من النادر أن تتوافر

هذه الصفات جميعاً في شخص واحد . وفي ذلك يقول « واجتماع هذه كلها في إنسان عسر . فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد والأقل من الناس » . ومع ذلك فإنه قد أضاف إليها صفة أخرى زادت الأمور استحالة وتعذراً . وقد تأثر في هذه الصفة - التي لم يرد لمثلها ذكر في الصفات التي اشترطها أفلاطون في رئيس جمهوريته - ببعض الاتجاهات الأفلاطونية الحديثة وبعض نزعات صوفية إسلامية وبما يقرره الدين الإسلامي عن صفات الرسول وصلته بالله عن طريق الوحي . وهذه الصفة هي اتحاد الرئيس بالعقل الفعال ، وهو العقل المشرف على الإنسانية (آخر العقول العشرة السابق بيانها في الفقرة الخامسة من هذا الفصل) الذي ينبعث عن الله تعالى مباشرة كما ينبعث الضوء عن الشمس . فيستحيل الرئيس بذلك إلى كائن روحي يمزج بالعقول ويتصل بالملأ الأعلى ويتلقى عن هذا الملأ بطريق مباشر نفحات الوحي والإشراق . وفي ذلك يقول : « وإنما يكون ذلك الإنسان إنساناً قد استكمل فصار عقلاً ومعقولا بالفعل . قد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال على ذلك الوجه الذى قلنا . وتكون هذه القوة معدة بالطبع لتقبل ، إما في وقت اليقظة أو في وقت النوم ، عن العقل الفعال الجزئيات إما بنفسها وإما بما يحاكها ، ثم المقولات بما يحاكها ... ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر » .

ويرى الفارابى أن أفراد المدينة أنفسهم لا تتحقق سعادتهم ولا تصبح مدينتهم فاضلة إلا إذا ساروا على غرار رئيسهم وأصبحوا صورة منه ، وأن الرئيس لا يعد مؤدياً لرسائله إلا إذا وصل بهم إلى هذا المستوى الرفيع . وفي هذا يقول : « وكذلك ينبغى أن تكون المدينة الفاضلة : فإن أجزاءها كلها (أى أهلها وأفرادها) ينبغى أن تحتذى بأفعالها مقصد رئيسها الأول » .

ومن هذا يظهر أن المدينة الفاضلة التي أقام
الفارابي قواعدها في كتابه هي مدينة يرأسها إنسان
لا تقل منزلته كثيراً عن منزلة الأنبياء والملائكة .
ويتألف أفرادها من قديسين . ومدينة كهذه لا يتاح
وجود مثلها في عالمنا الدنيوي .

يبد أنه يظهر أن الفارابي لا ينظر إلى مدينته ولا
ينظر إلى رئيسها نظرتة إلى أمور غير ممكنة التحقق ،
بل يرى أنه من الممكن أن تتحقق هذه المدينة ومن

الممكن أن يوجد لها رئيس ؛ إذ من الممكن في نظره
أن يصل الإنسان إلى مستوى الامتزاج بالعقل الفعال ،
وإن كان ذلك نادراً ومقصوراً على أفراد زكت
أنفسهم ووصلت أرواحهم إلى أرقى درجات الصفاء .
ويساعد الفرد على الوصول إلى هذه المنزلة - بجانب
ما يزوده الله به من استعداد فطري - عكوفه على
التأمل والتفكير . فبذلك تهذب نفسه ، وتتلخص من
أدران المادة والجسم ، ويرقى إلى عالم العقول ، فيمزج
بها ويغمره نورها الوهاج ، فيكمل بذلك صفاته .



دوايد كبرفيلد تشارلس ديكنز

بسم الدكتور تظمى لوقا

الأستاذ بكلية المعلمين

١ — حياة ديكنز ومؤلفاته

ولد تشارلس جون هفام ديكنز فى لاندبورت بالقرب من بورتسموث فى سنة ١٨١٢ فكان الثانى من إخوة ثمانية ولدوا لأبويه . وكان أبوه جون هفام ديكنز موظفاً فى خزانة البحرية الإنجليزية فى بورتسموث . وأحوال الأسرة فى تلك الفترة مضطربة أشد الاضطراب . ولم يكن ذلك ناتجاً فى المقام الأول عن ضالة أجر أبيه ، إذ يقال أنه كان يتقاضى ستة جنيهات فى الأسبوع أو ثلاثمائة جنيه فى السنة . وليس ذلك بالأجر القليل بحساب مستوى المعيشة والقوة الشرائية الكبيرة لنقود ذلك الزمن . بيد أن أباه كان رجلاً بوهيمى النزعة غريب الأطوار عاجزاً عجزاً تاماً عن تدبير أحواله المالية فى حدود موارده الفعلية . فما أشد حبه للمظهر وجريه وراء أحلام الثراء . وما أشد إتلافه للمال الذى يملكه وللمال الذى لا يملكه على السواء فى التمتع بالبهجة والمرح والشراب .

وذلك كله يغرينا بالنظر فى أسلاف ذلك الطفل الجميل ذى الملامح الدقيقة والوجه الطويل الشاحب والشعر البنى المتموج الذى يهدل على جانبيه وجهه

إلى ما تحت أذنيه ، والعينين اللطيفتين الحاليتين المتألفتين واليدين الصغيرتين الأنيقتين والقامة القصيرة التى تقتحمها العين لولا ما فى ذلك الوجه الجميل من سحر أعاذ ونظرة نفاذة وحيوية دافقة .

إنه جدّه ولیم ديكنز سليل أسرة توارثت مهنة الخدمة فى بيوت السادة . وقد بدأ ولیم حياته فى رحاب تلك المهنة الموروثة ، وتزوج كما هو متعارف لئله من فتاة خادم تعمل فى بيوت السادة أيضاً . ويبدو أن الرجل كان أميناً ذكياً نشيطاً فترقى فى مراتب الخدمة حتى صار ناظراً لأملاك سيده ومديراً لقصره . وكان هذا السيد هو جون كرو عضو البرلمان عن دائرة شستر .

وأنجب ولیم ديكنز من زوجته الخادمة ولدين هما ولیم وجون . وجون هو والد بطلنا أعظم الروائيين الإنجليز تشارلس ديكنز . وهو الوالد جون ديكنز نفسه هو النموذج أو المشق الحى الذى نسج ابنه تشارلس على منواله أعظم شخوصه الرائية على الإطلاق «مستر ميكاوبر» ، وهو شخصية لها مكانة بارزة جداً فى روايته مكبرى دافيا: كبرفيلد . وقد مات والد جون بعُيد مولده . فاستبقى السيد رب القصر الأرملة وطفلها فى خدمته مديرة قصره على مدى خمس

وثلاثين سنة بعد ذلك ثم دبر لها معاشاً عند تقاعدها . وتولى آل كرو الإنفاق على تعليم ولديها ولیم وجون ثم دبر لها موردين للحياة . وكانت الوظائف في إنجلترا في ذلك الحين لا تنال إلا بالوساطة والسند القوي . ولولا سند آل كرو سادة أبيه لما حصل جون ديكز على نصيبه ذاك في إدارة الخزانة بالبحرية الملكية ، وبذلك دخل جون والد المؤلفنا العظيم في سلك موظفي الدولة وتركت آماله في المباحدة المتواصلة بينه وبين ماضى أسلافه المهين . وسرعان ما انعقدت الصداقة بينه وبين زميل له من الموظفين فتزوج من شقيقته البرزايت بارو .

ويقال في وصف جون ديكز أنه كان شديد العناية بفخامة ملبسه وروثق بزته . مشغولاً على الدوام بالعبث بمزمة كبيرة من الأختام يضعها في سلسلة ساعته فهذه الأختام هي عنوان وظيفته ذات المسؤولية في الدول وكأنه بها قد هيمن على خزائن الأرض . أما حبه للخمر المعتقد - وهو شغف أشهر به السادة السراة - فكان السبب فيما ركب من ديون باهظة ، تلك الديون التي زج به مرتين في السجن بسببها . وفي سبيل ذلك الشغف بالخمر الجيدة كان جون ديكز مستعداً لاقتراض المال من أى إنسان يتمتع بالسذاجة الكافية لإقراضه مخدوعاً في مظهره الفخم وأبهة ألفاظه وأحاديثه وسخاء يده .

وبعد عامين من ولادة تشارلس نقل جون إلى لندن . وبعد ثلاثة أعوام أخرى نقل إلى تشام حيث دخل الغلام المدرسة وتعلم القراءة . وكانت لدى أبيه مجموعة صغيرة من الكتب ، معظمها روايات من بينها نخبة ممتازة من قبيل «توم جونز» و «قس واكفيلد» و «جيل بلاس» و «دون كيشوت» ، فراح تشارلس الصغير يقرؤها ويعيد قراءتها . وتدل الروايات التي ألفها على مدى تأثيره العظيم بهذه الأعمال الأدبية التي تركت طابعها في مخيلته الغضة .

وفي سنة ١٨٢٢ - وقد صار تشارلس في عامه الحادى عشر - نقل جون ديكز مرة أخرى إلى لندن ، ولكن تشارلس بقي في تشام ليتم عامه الدراسي ولم يلحق بأسرته في لندن إلا بعد مضي بضعة أشهر ، فألفاهم مقيمين في ضاحية على أرباض مدينة لندن تسمى كامدن تاون في بيت وصفه تشارلس عندما ألف روايته الكبرى دافيد كبرفيلد بأنه بيت آل ميكاويد . وألقى ستون أبيه المالية قد وصلت إلى درجة بالغة من سوء . وكان أكبر ما حز في نفسه أنه لم يعد تمت سبيل لعودته إلى مقاعد الدرس . وزاد من أساء أنه ارتد إلى مهنة جدته لأبيه فكلف بأعمال خادمت البيوت ، ولكن في بيت أسرته الخاص وبغير أجر : فهو موكل برعاية شردمة من إخوته الصغار بالإضافة إلى تنظيف الأحذية وتلميعها وتنظيف الثياب والمساعدة في الكنس وأعمال المطبخ . وكانت أخف مهامه قضاء حاجات البيت القليلة من السوق . ولكن التقى تشارلس كان يتسلل ويروغ بين الحين والحين لجوب شوارع كامدن تاون الحفيرة وما يحيط بها من أحياء فقيرة تتخللها الحقول والخفر والمصارف والطلول والخراب . وامتد تجواله فيما بعد إلى حي سوهو المشهور بسكانه من شذاذ الآفاق والمبتذذين من المجتمع والخارجين على القانون .

واشتدت ضائقة الأسرة فكان تشارلس هو الذى يحمل إلى حوانيت المراهين كل قطعة من متاع البيت تصلح للرهن ولو مقابل مبالغ ضئيلة . ولم يتقل ذلك كله على نفس التقى تشارلس إلا عندما بيعت مجموعة الكتب الثمينة - وهي أعز شيء في الدنيا عليه - لتاجر كتب قديمه . وأطبقت المصائب عليه بعد بيع تلك الكتب فألحق بعمل حقير في مصنع لتعبئة طلاء الأحذية في زجاجات مقابل ستة شلنات في الأسبوع . وكل ألمه أن يجد والديه مسرورين غايه السرور بمغادرته وهو في الثانية عشرة لكنف الأسرة كى يعيش نبهاً

للإحساس بالضيق والنكد في ذلك المصنع الحقير .
وبعد قليل سيق جون ديكيز إلى السجن بسبب تراكم
ديونه وإغباره وكانت سجون الديون يومئذ تسمح
لزوجة المحبوس وأطفاله بالإقامة معه داخل أسوار
السجن . ولعل ذلك التدبير كان من قبيل الرحمة
بالنساء والأطفال وقد فقدوا ملاذهم بسجن عائلهم .
والإقامة في سجون المعسرين يومئذ شديدة الحقايرة .
وليس ذلك عجيباً وهي مكتظة بأمثال جون ديكيز
والجيش الجرار من أطفاله . وفيما عدا ذلك لم تكن
العاملة بالغة السوء . وقد أتت مسز ديكيز معها بخادمة
صغيرة لرعاية الأطفال ومساعدتها أثناء النهار حتى إذا
حل المساء ذهبت للمبيت في بيت أهلها . وبسبب
مايسود دوائر الدولة الانجليزية يومئذ من المحسوبية
لم يقطع مرتب جون من خزانة البحرية الملكية وهو في
السجن . واعتبره رؤساؤه بطريق التواطؤ والتغافل لم
ينقطع عن العمل .

وفي مدة ذلك الحبس نعم تشارلس الصغير بحرية
لا حدود لها في قضاء أمسياته على ما بهوى متجولاً في
شوارع لندن وأزقتها . ولا سيما شواطئ التاميز التي
يكثر فيها التجارة جوابو الآفاق والخلاسيون
والأجانب وأصحاب البداوات ورواة الطرائف
والتهاويل . وسيطر هذا الجو السحري على عقل تشارلس
الغص بصورة لم تمنح إلى آخر حياته ، بحيث ظلت لندن
في مؤلفاته مسرحاً للخيال والأحلام لا نظير له .

وفي أبريل سنة ١٨٢٤ ماتت جدته لأبيه مسز وليم
ديكيز تاركة ممتلكاتها لولدها وليم وجون فقام وليم
بأداء ديون أخيه السجن فأطلق سراحه واستقرت
الأسرة مرة أخرى في كامدن تاون واستأنف جون
منصبه في البحرية . وظل تشارلس يقوم بعمله الكريه
في معمل دهان الأحذية إلى أن فصل منه لسبب ما فعاد
وهو في منتهى السعادة إلى كنف الأسرة . فإذا هو يقابلاً

بحزن أمه لضيق عمل يغل عليهم ستة شلنات في الأسبوع
ولم يغفر لها ذلك الحزن ماعاش . وكذب فيما بعد يقول :
- لم أنس بعد ذلك قط ، ولن أنسى ماعشت ،
ولن يتسنى لي أن أنسى مهما اجتهدت ذلك الموقف
من جانب أمي !

ولكن أباه جون لم يكن عملياً في تفكيره كزوجته
بل كان من أصحاب الخيال الخصب ومطامع العظمة
- وهو جانب ورثه عنه ابنه العظيم تشارلس -
فأصر الرجل على عودة ابنه الجميل الذكي إلى المدرسة
وظل تشارلس منتظماً في دراسته إلى سن الخامسة عشرة
حيث التحق بالعمل ساعياً في مكتب أحد المحامين .
وبعد بضعة أسابيع حصل له أبوه على عمل مساعد
كاتب لدى محام آخر بأجر قدره خمسة عشر شلناً في
الأسبوع . وفي أوقات فراغه تعلم الاختزال . وبعد
سنة ونصف بلغ مستوى من البراعة في هذا الفن النادر
وقئذ بحث فتحت له أبواب العمل في الصحافة
مندوباً برلمانياً وهو دون العشرين ، واشتهر بين زملائه
بأنه « أسرع المندوبين البرلمانيين وأدقهم في نقل الخطب
والمناقشات التي تحتدم في مجلس العموم » .

وفي تلك الأثناء أغرم بفتاة غزلة تدعى ماري
كريمة مدير أحد البنوك . ويقال أنها شجعت كثيراً
على حبها وكانت بينهما خطبة سرية . ولكن الفتاة
فيما يبدو لم تكن تأخذ ذلك كله مأخذ الجد لأن تشارلس
الشاب كان لا يملك من حطام الدنيا شيئاً . وبعد عامين
من الأحلام والخيالات العاطفية وصلت هذه العلاقة
إلى ختامها المقدور واسترد كل منهما هداياه ورسائله
من الآخر . وكانت الصدمة شديدة جداً على تشارلس
فخيل إليه أن قلبه تحطم . وهذه الفتاة « ماريابيدل »
هي التي صورها في روايته دافيد كبرفيلد باسم دورا
وقال فيما بعد أن « معظم الناس لا يمكن أن يتصوروا
مبلغ هيامه الشديد بها . ولم يلتقيا إلا بعد ذلك بسنوات

ونعني بها « أوراق مستريكيوك » . وكان الفضل في جنون الناس بها لشخصية « سام وبار » التي ابتدعها ديكنز . وما إن ظهرت القصة كاملة في كتاب وهو في الخامسة والعشرين من عمره حتى كانت شهرة المؤلف قد طبقت الآفاق . وكان صعوده في مراقي النجاح أشبه بالصاروخ على حد تعبير إحدى المجلات الأدبية يومئذ . ولكن النقاد كانوا متحفظين جداً ويقفون منه موقفاً يدل على البخس والعجز عن تقدير العبقرية وهذا هو شأن معظم العباقرة مع معاصريهم من النقاد المخترفين .

وفي سنة ١٨٣٦ تزوج تشارلس ديكنز من « كيت هوجارث » كبرى بنات زميله في الصحيفة التي يعمل بها حينئذ واسمه « جورج هوجارث » ، وجورج هذا أب لستة أولاد وثماني بنات . وكبراهن كيت هي الوحيدة التي بلغت سن الزواج .

وبعد شهر العمل القصير استقر تشارلس مع زوجته كيت في مسكن خاص ودعوا شقيقها الحسنة ماري التي بلغت السادسة عشرة للإقامة معها . وشغلت كيت بإنجاب الأطفال تبعاً في حين شغل قلب تشارلس بماري اللطيفة الذكية الأملية الروح البارة في التقليد والحديث والمحبة للغناء والفكاهة والمرح . وكانت تشاركه نزواته الطويلة سراً على الأقدام حيث يحدثها عن أبطال قصصه التي أخذ يكتبها بنشاط وقد اشتد عليها طلب الناشرين .

وصدرت قصة أوليفر تويست « في سنة ١٨٣٨ فكانت بداية مرحلته الثانية بعد أن ختمت بأوراق بيكويك مرحلته الأولى .

وموضوع أوليفر تويست انتصار الخير على الشر رغم الظروف المعاكسة والتنديد بالظلم الاجتماعي وأحوال الملاهي في بريطانيا .

طوال وقد صار ديكنز من أعلام زمانه المشهورين في العالم أجمع ، أما ماري فكانت قد غدت زوجة بدنية غبية عاطلة من كل سحر . فاستخدمها ديكنز عندئذ نموذجاً لشخصية فلورا في روايته « الصغيرة دوريت » ولما بلغ الثانية والعشرين من عمره بلغ دخله ثلثاً وخمسة جنيهات في الأسبوع . وشرع في تأنيث مسكنه له بالقرب من مقر صحيفته التي يعمل بها وإذا والده يُزج به في السجن بسبب إعساره مرة أخرى ، ووقع على تشارلس عبء رفع نفقات معيشة أبيه في السجن واكتفى لأسرته الكبيرة مسكناً أرخص . وتخبر للإقامة معه في مسكنه المستقل أخاه فردريك . ومن ذلك اليوم قر في ذهن أسرته أنه المكلف بأحوالها من جميع الوجوه . وهو قدر لازمه بعد زواجه لأن أسرة زوجته أيضاً صارت تنظر إليه هذه النظرة .

وبعد عام تقريباً من العمل في الصحافة مراسلاً برلماناً شرع تشارلس يكتب سلسلة من الصور القلمية للحياة في لندن نشرتها له بعض المجلات الأدبية بدون مقابل ، إلا أنها استرعت الأنظار . وكانت الموجة السائدة يومئذ نشر روايات حافلة بالطرائف والنوادر تدور حول شخصيات فكاهية وتنتشر منجمة على أجزاء شهرية كل جزء منها يباع بثلثين واحد ، وفيها رسوم مضحكة يكتب التعليق عليها كتاب بارزون . وهذا هو الأصل القديم للمجلات والمسلسلات الفكاهية المنتشرة في يومنا هذا وكانت تلقى رواجاً كبيراً في ذلك الزمن يعادل شعبية هذه المجلات الفكاهية في زمننا ودعى تشارلس ديكنز لكتابة النصوص المقررة في سلسلة فكاهية رياضية مقابل أربعة عشر جنيهاً في الشهر ونسبة معينة من إيرادات البيع . ولم يكن تشارلس يدري شيئاً عن أحوال الرياضة وهي أول مرة يكتب فيها بتكليف ولكن العرض كان مغرباً جداً للصحفي الفقير الناشئ . وهكذا بدأت روايته التي دفعت به إلى أضواء الشهرة

وفي سنة ١٨٣٩ - أى في العام التالي مباشرة - ظهرت قصة «نيكولاس نيكابن» وموضوعها الإصلاح الاجتماعي مرة أخرى وما يلقاه الأطفال من سوء المعاملة في مدارس الريف الزراعية .

وفي سنة ١٨٤١ ظهرت له ثلاث قصص هي «ساعة السيد همفري» و «حانوت الطرائف» و «برنابي رادج» وكلها حافلة بالشخص الحية ولاسيما شخصية الصغرة «نل» في قصة حانوت الطرائف وقد لاقت كلها رواجاً كبيراً ، وقيل عن برنابي رادج أنها رواية تاريخية وإن كانت جميع شخصياتها خيالية فيما عدا «لورد جوردون» . وهذه القصص ختمت مرحلته الثانية لتبدأ مرحلته الثالثة المعروفة بمرحلة النضج .

وقبل ظهور شيء من قصص هذه المرحلة رحل تشارلس مع زوجته إلى الولايات المتحدة وكندا للقيام بجولة كبرى لم تسفر عن تأصل المودة بينه وبين الأمريكيان الذين كانوا ينشرون كتبه على نطاق واسع من غير أن يفكروا في أداء شيء من الحقوق المالية إلى المؤلف . وبعد عودته نشر قصة «مارتن تشارلويت» سنة ١٨٤٣ وهي قصة جريمة قتل تفيض بالسخرة والتعقد وتفصح عما تركته أمريكا في نفسه من استهانة وازدراء .

وفي سنة ١٨٤٨ ظهرت قصة «دومبي وولده» وهي رواية مؤثرة بما صوره فيها من شخص رقيقة أهمها بول الصغير وظروف وفاته .

وفي سنة ١٨٥٠ تمت روايته الكبرى «دافيد كبرفيلد» مروية على لسان بطلها دافيد الذي يروي قصة حياته . وهي في الواقع قصة طفولة تشارلس ديكنز نفسه وكفاحه ونجاحه في إطار ذهبي رائع الألوان والظلال .

وفي سنة ١٨٥٣ أتم كتاباً عظيماً آخر هو البيت الكتيب . ثم في سنة ١٨٥٤ ظهرت روايته التي تدور حول مشكلة التفكير الثوري في المجتمع الإنجليزي في عصر نشأة الصناعة الكبرى واحتدام المشكلات بين أصحاب المعامل ونقابات العمال . وتلك هي قصته العظيمة «أوقات عصية» .

وفي سنة ١٨٥٧ أتم روايته الكبيرة «الصغيرة دوريت» وهي ذات تشعب إلا أنها رائعة في تصوير سجون الديون والإعسار وما يسود دواوين الحكومة من تراخ وفوضى وقصر نظر .

وفي سنة ١٨٥٩ ظهرت «قصة مدينتين» وهي رواية تاريخية عظيمة لم تزل من أهم النصوص الأدبية التي تقرر على المدارس الثانوية والعليا ، ولكنها لا تمثل أدب ديكنز تمثيلاً نموذجياً وهي ختام مرحلة نضجه .

أما روايات المرحلة الأخيرة من إنتاجه الأدبي فأولها «مطامع جسام» التي ظهرت سنة ١٨٦١ وهي من أعظم رواياته من الوجهة الفنية ، وقد طامن فيها من الجور الرومانسي والمبالغات الميلودرامية . وفي سنة ١٨٦٥ أصدر بعد تمامها قصة «صديقنا المشترك» وهي رواية كثيرة التعقيد .

وفي سنة ١٨٧٠ صدرت «لغز ادوين درود» وهي رواية بوليسية لم تَم وقد بذلت جهود كثيرة لوضع ختام يحل غموضها .

ولديكنز كتابات أخرى غير القصص منها كتب الرحلات وكتب للأطفال وتاريخ إنجلترا للأطفال وكتب دينية للأطفال وضعها لأطفاله شخصياً . كما قام في أواخر حياته بجولات يتلو فيها صفحات من قصصه وكان بارعاً في الإلقاء شجي الصوت والتعبير ففيض بالدمع عيون سامعيه ويحزن جنونهم حساسة له . وأصدر عدداً من المجلات الأدبية والصحف . وكان يؤلف أكثر من رواية واحدة في وقت واحد .

ومن أسف أن حياته الزوجية اضطربت ففارق زوجته نهائياً في سنة ١٨٥٨ وعاشر ممثلة جسناً صغيرة السن هي « رالين ترنان » أنجب منها ابناً وأسكنها في بيت بناحية بكهام قرب قصره الريفي . وكانت وفاته قبل إتمام آخر أعماله الأدبية « لغز لإدوين درود » الذي أشرنا إليه آنفاً في ٩ يونيه سنة ١٨٧٠ متأثراً بالإرهاق الشديد في العمل والطواف والمحاضرة والتمثيل في الحفلات الخيرية ... والحرب .

وقد دفنت إنجلترا أعظم روائيتها في وستمنستر مع العظماء . وأعلن الحداد عليه في العالم أجمع . لأنه كان معبود الجماهير في كل مكان .

٢ — دافيد كبرفيلد

إن ما خضنا فيه من سيرة حياة تشارلس ديكنز وثيق الصلة جداً بالحديث عن روايته دافيد كبرفيلد ، فهذه الرواية تعتبر في جانب كبير منها قائمة على سيرته الذاتية وإن كان ديكنز بالطبع لم يرم إلى أن يكون ما كتبه سيرة ذاتية في المقام الأول ، وإنما كان مراده أن يكتب رواية ، بيد أنه استمد الكثير من مادة هذه الرواية من حياته الخاصة وفي الحدود التي تخدم غرضه من حيث هو روائي . أما ما لا يوافق من حياته الخاصة ذلك الغرض فهو يتخلل عنه ليصوغ ما يوافقه بخياله الخصب .

وقد ذكرنا آنفاً أن مستر ميكادبر هو الصورة الروائية لأبيه جون ديكنز . وأن دوراً هي الصورة الروائية لحبيبتة الأولى ماري بيادل . والرواية مكتوبة على لسان بطلها دافيد كبرفيلد نفسه ، وهي طريقة كثيراً ما لجأ إليها الروائيون ، ولها مزاياها وعيوبها . وأول مزية لها بلا شك أنها تجبر المؤلف على إبقاء تسلسل الأحداث متصلاً ، لأن الرواية لا يستطيع أن يروي لك إلا ما شهد به عينه أو سمعه بأذنيه أو فعله

بنفسه . وقد أجدت هذه الطريقة على ديكنز كثيراً لأن أفكار رواياته كانت تنجح إلى التعقد والاضطراب والاستطرادات الجانبية التي تحفل بشخص وحوادث لا أهمية لها في السياق الأساسي للقصة .

ومزية ثانية لهذه الطريقة أنها تضيء على السرد غايل الواقع وتحشد إلى جانب الراوى عواطف القراء وتتركز عليه اهتمامهم من بداية الرواية إلى ختامها .

أما نقائص هذه الطريقة فأولها ما ينتاب كل متحدث عن نفسه من الحرج ، فلا يستطيع بغير التعرض لهمة السلاطة والرقاعة أن ينعت نفسه من حيث هو بطل قصته بصفات الجمال الجسدى أو الذكاء أو اللباقة أو سحر الشخصية . وإذا ما أبدى نفسه في صورة المقصر الفاشل احتقره القراء لغيبائه .

وثمت عيب في هذه الطريقة لم يتسن للمؤلفين تلافيه وإن كانوا من طبقة تشارلس ديكنز ، وهو أن الرواية البطل لابد أن يبدو باهت المعالم بالقياس إلى الشخصيات الأخرى التي يروي وقائعه معها . والسبب البديهي لذلك النقص أن الرواية يرى نفسه من الداخل فلا يصور ملاحه الخارجية بل يصور ما يراه بعينه . وما يراه ليس صورة نفسه بل صورة الآخرين . فهو إذ يتحدث عن نفسه يذكر مخاوفه ووساوسه ، وإذ يتحدث عن سواه يصفه بلا تخرج . وحين يكون الوصف رجلاً من طراز ديكنز لا يشق له غبار في براعة التصوير والتلوين والفتنة إلى المفارقة والفكاهة ومواطن الطرافة والغرابة تأتي رسوم تلك الشخصيات الأخرى دافقة الحيوية تترى أيماناً لآراء بصورة المؤلف في عين القراء .

بيد أن هذا كله لا يقدر في الجهد الجبار الذي بذله ديكنز لتجلية صورة دافيد كبرفيلد وتحمس القراء له والانحياز إلى جانبه بعواطفهم . وقد انتهج لذلك خطة لعلها خير ما يتسنى له وسط تلك المزالق

دافيد كبير فيلد ما ترتب عليها من المشاهد الرائعة الباردة وبين إلغاء تلك المصادفات بكل ما ترتب عليها من تلك المشاهد ، لما تردنا طرفة عين في التمسك بتلك المصادفات الحسنة وما أجدته على الأدب من كسب عظيم .

والآن نسوق خلاصة وجيزة لأعظم روايات ديكنز وأحبها إلى نفسه وأكثرها تمثيلاً لقصة حياته ، مروية على لسان دافيد نفسه .

كانت ولادتي في يوم الجمعة عند منتصف الليل . وقد ولدت يتيماً لأن أبي مات وأنا في بطن أمي قبل ذلك بستة أشهر . وكانت عمه أبي الآتسة بتسي تروتود قد جاءت قبل مولدي بساعات وتعهدت لأمي (التي كانت تخافها كثيراً) برعاية المولود إذا جاء أنثى فلما جئت ذكراً غضبت وقذفت الطيب المولد بقلنسوتها وانصرفت لا تلوي على شيء . وأول من أذكره من شخصيات طفولتي هي أمي بشعرها الجميل وشبابها الناضر ، وكذلك « بيجوتي » مربيتي العجوز ذات الخدين والذراعين الشديدة الحمرة والصلابة حتى أنني كنت أعجب لماذا لا تنقرها العصافير كما تنقر ثمار التفاح !

وأذكر كذلك بعد بضع سنوات رجلاً ذا شعر أسود مليح وشارب أسود كان يعود معنا من الكنيسة إلى البيت في أيام الأحد ولم أكن أحب صوته العميق ولا تعمله أن يلمس أي حين يلمسني . وبعد ذلك أخذتني بيجوتي لقفاء أسبوعين عند شقيق لها في بلدة يرموث ولما عدنا ألقبت ذلك الرجل قد تزوج أمي . وكان اسمه مستر مردستون . فصافحته بعد تردد ثم قبلت أمي وأنا لا أستطيع النظر إليها ولا إليه ثم تسلت صاعداً إلى حجرتي وظللت أبكي إلى أن نمت . ولو أنه قال لي كلمة تشجيع واحدة أو كلمة ترحيب

والمحرجات فجعل منه فني طاهر القلب إلى حد السذاجة ، يتعرض للسلب والنهب والغش والغفلة من كل من يلقاه في طريقه . ولكن ذلك لا يكاد يتفق مع البداية التي بدأها دافيد . فني نحو العاشرة من عمره اشتغل في مصنع حقير وخالط العمال وذوى القفاظة والحيلة والاحتيال - وذلك شبيه تمام الشبه بما حدث لديكنز نفسه في طفولته - فمن العجيب بعد ذلك أن يظل دافيد على هذا القسط من البراءة والغفلة وقلة الحيلة . وأن تتكرر هذه المآزق بخلافها تقريباً من غير أن يتعلم من دروسها القاسية شيئاً يقيه أفاعيل أهل السوء . حتى إذا التقى بدورا بدا عاشقاً خائياً لا يفتن إلى حديث العيون ولا ما تخفل به العبارات من ثوريات وفنون . فيظل إنساناً عديم الخبرة عاجزاً عاطلاً من الكفاءة في أمور العمل وأمور العواطف على السواء . وأعجب من هذا وذلك أن ينتهي هذا الإنسال إلى التبرير والتفوق في تأليف الروايات :

ولكن شخصية دافيد ليست كل ما في رواية دافيد . فما أبرع شخصية ميكاوير وأورياهيب وأمه وآل ترادل وتبسي تروتود ودورا وأجنس وغيرهم وغيرهم ممن يحفلون بالحياة القوية الصادقة حتى ليحسبهم القارئ أحياء في دنيا الواقع تعرفهم أوثق المعرفة أكثر مما يعرف أصحابه وخطاهه الأقربين . وأعظم هؤلاء بلا شك من حيث القيمة الفنية شخصية مستر ميكاوير الذي استعار له ديكنز شخصية أبيه جون ديكنز محب الحياة المتلاصق الأناني أخى الكاس والطاس الذي يطارده الدائنون .

وقبل أن نقدم خلاصة الرواية نقف قليلاً عند دور المصادفة فيها فنجد ديكنز لا يطرّف له جفن وهو يستخدم المصادفة تلو المصادفة كلما وجد ذلك مجدياً في إبراز معالم روايته وتهيئة الجولالوان من اللقاء الدرامي الثير بين أبطالها . وهي خطة تتعارض مع الاتجاه الحديث في القصص ، ولكننا لو خبرنا بين مصادفات

واحدة بعودتي إلى البيت لأنست إليه واحترمته بقلبي
لا بالمظهر فحسب وأنا أنطوى له على الكره .

وفي اليوم التالي حضرت أخته الآتسة مردستون
وهي تشبه في السحنة والصوت ، كما تشبه في الحزم
الصارم . وحال وجودهما دون نجاح دروسي على
بدأى لأن نظراتهما الثابتة كان لها من التأثير على
مثل تأثير نظرات ثعبانين على فرخ طير صغير مبهض
الجناح . وذات صباح زاد تعثرى في دروسي على
المألوف فإذا مستر مردستون يمسك بي ويلوى عنقي
تحت إبطه متأهباً لضربي على عجزتي بعصاه ، وإذا أنا
بعد أول ضربة أعض يده فأثارة ذلك وإنهال على
كبن يريد أن يقتلني ثم حبسني في حجرتي وحرم
على أي مقابلي وقامت على حراسي شقيقته مدة
خمس أيام أرسلت بعدها إلى مدرسة داخلية في
بلاكهيث ، وقابلت أي قبل سفرى فإذا هي مقتنعة
بما أدخله زوجها في رأسها من أنفي فتي شرير .
وكان أسفها لغضب زوجها على أشد من أسفها
لفراقى !

وفي الفصل الدرامي الثاني جاءني نعي أي فذهبت
لحضور جنازتها ولم أعد بعدها إلى تلك المدرسة .
وتحلى عني مستر مردستون وشقيقته . وعولت مربيتي
بيجوتي على الرحيل للإقامة مع شقيقته في يرموث
ثم إذا هي تعدل عن ذلك وتزوج الحال العجوز
باركسي ودعنتي للإقامة معها على أن ترعاني كسابق
العهد . وطالت وحدتي بضعة أسابيع إلى أن قال لي
زوج أي أنني يجب أن أعمل في مصنع له كمي
أكسب قوتي . وكان ذلك المصنع في لندن . وكانت
سني عندئذ عشر سنين . وقد عهد إلى بغسل القوارير
مع ثلة من الغلمان والرجال في القرع الخاص بتعبئة
الخمور . وكان أكبر زملائي الغلمان ميكوكر . وثمت
زميل آخر شاحب الوجه يلقب باسم ميلي بطاطس

بسبب شحوبه . ويعجز اللسان عن وصف تعاسي
بالهبط إلى ذلك المستوى بعد طفولتي المرفهة ودراسي
في المدرسة الراقية . وكثيراً ما كنت أمزج الماء الذي
أغسل به القناني بدعوى وإذا خاوت لنفسي انتحيت
حتى يكاد صدري ينشق مما به من اللواعج المحتمة .
كان أجرى ستة شلنات في الأسبوع زبدت بعد
ذلك إلى سبعة يجب أن أكفي بها حاجاتي جميعاً .
وكانت سني الصغيرة لا تسمح لي برعاية شتوني والقيام
على سائر أحوالي . وكانت الحلاوى الرخيصة تسيل
لعاني فأشترى منها بالبسات التي كان ينبغي أن
أنفقها في عشايتي ولا أبيت على الطوى . وكان العمل
يستغرق سحابة النهار ورثت ملابسي ولبيت نعلي
وأنا أذرع الشوارع في المساء متسكماً على غير هدى .
ولولا رحمة الله لثأت لصاً أو أفاقاً . أما مسكني
فكان زوج أي قد رتبته لي لدى أحد العاملين معه
وهو مستر ميكاوهر . ومستر ميكاوهر هذا رجل
في أواسط العمر يميل إلى البدانة أصلع الرأس كبير
الملامح يرتدي ثياباً بنية اللون زرية ولكن بنيفة
قميصه من نوع فاخر يمسك دائماً بعضاً ويتدلى من
سترته منظار يستخدمه للزينة فحسب لأنه قلما
يستخدمه للنظر ، وإذا فكر في استخدامه للنظر لم
يستطع أن يرى من خلاله شيئاً لأنه لا يوافق بصره !
وقد ألفت بيت مستر ميكاوهر زرباً كملبسه ولكنه
حافل بالمظاهر المموهة كملبسه أيضاً ! وقدمني الرجل
لزوجته وهي سيدة نحيلة ذابلة تجاوزت سن الشباب
أعربت لي عن استيائها لأن سوء ظروف زوجها المالية
في الوقت الحاضر اضطرتها لتأجير هذه الغرفة لشخص
غريب مما يفسد جو الخصوصية في الأسرة . ولكن
الديون المتراكسة على مستر ميكاوهر لا تكاد تدع له
مخرجاً من ضائقته .

وتحت تأثير وحدتي وصغر سني وافتقاري إلى الحنان
سرعان ما ارتبطت بتلك الأسرة . وعندما زج الدائنون

مستر ميكاووبر في السجن ولحقت به زوجته إلى هناك
أكثر من حجرة صغيرة قرب السجن لتستريح لزيارتها
باستمرار . وعندما أطلق سراح مستر ميكاووبر رحل مع
زوجته إلى بليموث حيث يتمتع ذووها بشيء من النفوذ
فلم يعد لي من أركان إليه في لندن فقررت الحرب منها
مخترقاً الريف إلى حيث تقيم الآنسة بتسي عمه أبي
بالقرب من دوفر . وإن كانت مربيتي ييجون لم تحدد
لي العنوان بالضبط . وبعد أن ودعت آل ميكاووبر
في محطة عربات السفر بدأت رحلتي المجهولة العواقب
سيراً على الأقدام .

وفي اليوم السادس من ذلك القرار وصل بي المطاف
إلى مدينة دوفر . وكنت قد قطعت المسافة كلها سيراً
على قدمي ، وفي الليل كنت أنام في العراء . وكان
الوقت لحسن حظي صيفاً فلم يصعب أذى من بيع
مترقي وصداري لأبتاع طعاماً آكله . أما حذائي فصار
في حالة سيئة للغاية . وفقدت قبعتي شكلها لأنني كنت
أنام بها . وتلطخ قميصي وسروالي بالندى والعرق
والتراب والأعشاب التي كنت أنام عليها فما أشبه ثيابي
بفزاعة الطيور في حديقة عمي ، ولا سيما أن شعري لم
يعرف مشطاً ولا فرشاة منذ غادرت لندن . وعلى هذه
الصورة المفزعة توجهت كي أقدم نفسي إلى عمي
العنيدة .

وفيما أنا واقف أمام باب صديقها رأيت سيدة
تخرج من البيت وقد عقدت فوق قلنسوتها منديلاً
ولبست قفازاً سميكاً وفي يديها سكين هائل . فأيقنت
أنها الآنسة بتسي . عرفت ذلك من مشيتها لأن أمي
كثيراً ما كانت تقلد تلك المشية . وما أن رأيته حتى
صاحت تزجرني كي أبعد عن بابها . وبعد قليل رأيته
تعمل في ركن من الحديقة فتسللت خلفه ووقفت
بجوارها وقلت لها إنني ابن أخيها ، فأوقعته المفاجأة
على الأرض ورحلت أروى لها موجز حياتي ومآلتي به

من شذائد وما قاسيته في رحلتي هذه إليها ، ثم عزت
على نفسي فاتفجرت باكياً ، فجذبني إلى داخل
البيت وراحت تعالج ما رويته لها من جوعي وعطشي
بوضع قوارير جمعت تصب محتوياتها في حلقى حيثما اتفق
لأنني وجدت لبعضها طعم اليسون وبعضها الآخر طعم
الصلصة وبعضها الثالث طعم التوابل وما تضمخ به
السلطة ، ثم أدت بتجهيز حمام ساخن لي . وعاونها
في العناية بي سيد أشيب الشعر لطيف المنظر اسمه مستر
ديك أقرضني بعض ملابسه عند الفراغ من الحمام ثم
لفتني عمي بثلاثة شيلان واستغرقت في نوم عميق بعد
أن بدأ في حياتي عهد جديد تبنتني فيه الآنسة بتسي .
وكتبت عمي إلى مستر مردستون فجاء بعد بضعة
أيام ومعه شقيقته فصبت عليهما جام غضبها أما أنا
فرفضت العودة معهما وناشدت عمي أن تستبقني إلى
الأبد . وأيد مستر ديك موقفى وطالبها بأن تتخذني
ولداً لها وتعني بتربيته ومظهره . فطردت عمي زوج
أمي وأخته . وقررت تعيين مستر ديك شريكاً لها في
الوصاية عليّ . وغيرت اسمي من دافيد كبر فيلد إلى
تروتورد كبر فيلد . وهكذا صار كل شيء في حياتي
هذه جديداً حتى اسمي !

وأرسلني عمي إلى مدرسة في كنتبري . ولم أجد
لي مكاناً بقسمها الداخلي فأقمت عند محامها العجوز
مستر ديكفيلد . وكانت القائمة على تدبير بيته ابنته
الوحيدة أجنس التي تقاربني في العمر . ووجهها المشرق
السعيد هو الصورة الطفلية لامرأة جميلة رأيت صورتها
على حائط السلم الكبير في الدار الساكنة . وهي صورة
أمها المتوفاة . وقد جئني أجنس بعطري ، لا أستطيع
أن أنسأ . أما المدرسة فكانت خيراً من مدرستي الأولى
بكثير ولكنني وجدت شيئاً من العناء في التألف مع
أندادى الجدد بعد الذي كان من صحبتي للطلان العاملين
في المصنع الخفيف . وزاد من كربني أن المعلمين عندما

اختبروا معلوماتي وجدوها شديدة المزال فأدخاوني في أدنى صفوف المدرسة . بيد أن الأحوال تحسنت بمرور الأيام وزال تهبي بعد أسبوعين .

وكان لدى مستر ديكفيلد كاتب يدعى أوريا هيب أحمر الشعر في الخامسة عشرة يبدو أكبر من سنة بكثير وجهه خال تقريباً من الحواجب والأهداب . وعيناه حمراوان ، على الكتفين ، بارز العظام ، يده طويلة أشبه بيد هيكمل عظمى يرتدى ثوباً أسود شديد الاحتشام . وكان يكثر من المطالعة ويصبو إلى أن يغدو يوماً ما عامياً ويتفانى في الإخلاص للمستر ديكفيلد الذي كان يكثر من الشراب في المساء إلى أن غدا أوريا هيب بالتدريج تام السيطرة على مخدومه . وقد انتقيت به بعد ست سنين في لندن فاذا هو قد أصبح كل شيء في حياة مستر ديكفيلد وصار شريكه الرسمي في المكتب . ثم أفرغني هذا الوضع حين صارحتني بطموحه إلى الزواج من أجنس التي قال إنه يتدله في جها فكدت أقتله ولكني تماكنت مشاعري .

وحدث بعد ذلك أن جاء صديقي القديم مستر ميكادوبر إلى كنتربري فالتقي بي وكان معي أوريا ففرض عليه العمل كاتباً لديه . ثم اكتشف مستر ميكادوبر أن أوريا زور توقيع مستر ديكفيلد على عدة وثائق وتلاعب بأموال عملاء كثيرين في عهدة مستر ديكفيلد من بينهم عمي وحصل على توقيعهم وهو سكران على وثائق تجعله مسئولاً عن تبديد الأمانات . ونجح مستر ميكادوبر في فضح هذه المخازي فكافأته عمي بتسهيل هجرته إلى استراليا حيث المجال متسع أمام ذوى الفطنة .

ولكن القضاء على هيب ورحيل ميكادوبر من أحداث رجولي . ولا بد قبل هذا من استرجاع الأيام التي انقضت بين هاتين المرحلتين ، وهي أيام الدراسة . فقد قضيتها في الجسد والتحصيل ولما انتهت

منها وجدت صديقة طفولتي الرقيقة أجنس قد تحولت من طفلة إلى امرأة ناضجة . وصار عليّ أن أتخذ لي حرفة . فعملت مراسلاً صحفياً بعد أن أتى أوريا هيب بالأعباء على معظم ثروة عمي . وبدأت أحاول شق طريق لي بسن قلبي بعد أن أجدت الاختزال وأنا في العشرين من عمري وصار تسجيل المناقشات في البرلمان لإحدى الصحف الصباحية مصدر رزق محترم لي . وفي الوقت نفسه عكفت على التأليف سراً ونشرت لي إحدى المجلات باكورة إنتاجي فقويت عزيمتي وثابرت على الكتابة .

وذاث يوم ذهبت إلى بيت عمي وكانت مربيتي بيجوتي قد التحقت بخدمتها بعد ترملها وفي صبحتي أجنس التي عزمت على الزواج منها ، وقد صارحتني أنها أحببتني منذ وقع نظرها عليّ في أول يوم وأنها ستكون خير زوج تسعد المؤلف الشاب الناجح .

٣ — نصوص مختارة

• هل سيتصح أني بطل حياتي أو سيحتل هذه المكانة إنسان آخر ، تلك مسألة ستظهرها حتماً هذه الصفحات . وكى أبدأ حياتي من حيث بدأت حياتي أسجل أنني ولدت (على ما قيل لي وعلى ما أعتقد) في يوم جمعة ، في الساعة الثانية عشرة ليلاً . وقد لوحظ أن الساعة بدأت تدق وأنا شخصياً بدأت أصرخ في آن واحد .

وبالنظر إلى يوم وساعة مولدي قالت المربية وقالت بعض النساء الحصيقات من أهل الجيرة ممن أبدن اهتماماً متوقفاً بشخصي قبل أن يكون في الإمكان محل للتعرف الشخصي بيننا أنني أولاً شخص قدير له أن يكون عاثر الجسد في الحياة . وأني ثانياً سيكون في مقدوري بموهبة خاصة أن أرى الأشباح والأرواح . وهاتان صفتان لا يحصى من تلازمهما على حسب اعتقادهن لدى جميع الأطفال

المتكودين من الجنسین الذین یولدون فی موهن من لیل یوم الجمعة .

ولیست لی حاجة إلى أن أقول شیئاً فی هذا المقام فی صدد المسألة الأولى من هاتین المسألتین إذ لیس ثم شیء أقدر من تاریخ حیاتی هذا علی بیان مدى صحة هذه النبوءة أو خطئها علی ضوء النتيجة الواقعة . أما بخصوص المسألة الثانية فبحسبی أن أقول لأننی لم أحقق شیئاً منها حتی الآن . ولكنی لا أتدمر لحرمانی من هذه الخاصة الغریبة . وإذا كان فی الدنیا أحد قد تمتع بها من دونی فی الوقت الحاضر ، فأنا أرحب من کل قلبی بالاحتفاظ بها لنفسه برمتها .

● هكذا كان الحال بعد ظهر ما أرجو أن تمحضونی العذر فی تسميته ذلك الیوم الحافل الخطیر من أيام الجمعة . و لیس فی مقدوری إذن أن أزعم أنني كنت أعرف حینئذ حقيقة الحال ، أو أنني أذكر شیئاً مما سیأتی بیانه علی أساس ما شهدت به حواسی .

كانت أمی جالسة بجوار النار ، وهی معتلة الصحة سقيمة الروح ، تحرق فی النار من خلال دموعها ، یائسة حسری علی ما لها وما ل ذلك الطارق الصغیر الغریب الیتیم الأب الذی سیفد علی دنیا لا یشیر وفوده علیها أدنی اهتمام لديها . أقول إن أمی كانت جالسة قرب النار عصر ذلك الیوم المشرق الشدید الريح من أيام مارس حزينة منطوية علی نفسها ، یخامرها الارتیاب الشدید فی خروجها حية من التجربة المضنية التي تنتظرها ، وإذا هی حین رفعت عینها وهی تجففهما إلى النافذة المواجهة لها ترى سيدة غریبة مقبلة عبر الحدیقة .

وتطیرت أمی تطیراً شدیداً عندما أردفت نظرتها الأولى بنظرة ثانية مخافة أن تكون القادمة هی الآنسة بتسی . وكانت الشمس الغاربة تلقی بوجهها من فوق سور الحدیقة علی السيدة الغریبة التي سارت صوب

الباب بقامة متصلة وصحة رصينة لا یمكن أن تكون لأحد سواها .

وحینما بلغت الدار أظهرت السيدة دلبلاً آخر علی هویتها . وكان أبی كثيراً ما ألمع إلى أنها قلما سلكت سلوك البشر الأسویاء . وها هی ذی بدلا من أن ترن الجرس تتقدم إلى النافذة وتطل منها ضاغطة بطرف أنفها علی الزجاج بحيث صار أنفها مسطحاً تماماً كما كانت أمی العزیزة تقول لی وصار لونه أبيض تمام البیاض فی لحظة واحدة .

لقد أفرغت أمی فزعاً شدیداً حتی بت اعتقد اعتقاداً ملازماً أنني مدين للآنسة بتسی بمولدی فی یوم جمعة .

ونهضت أمی لفرط اضطرابها عن مقعدها ولاذت من ورائه بالركن . وراحت الآنسة بتسی تدور بعینها فی أرجاء الحجرة فی بطاء وتفحص ، بادئة بالجانب الآخر مقبلة عینها كأنها رأس شیطان فی ساعة هولندية إلى أن استقرت علی أمی ، وعندئذ قطبت جبینها وأومات إليها إیماء من تعودت أن تأمر فتطاع أن تأتي فتفتح لها الباب . وذهبت أمی ففتحت لها . فقالت الآنسة بتسی مشيرة فی الغالب إلى ثیاب الحداد التي ترتديها أمی وإلى حالة جسدها :

— مسز دافید کبر فیلد . فیما أظن .

فقالت أمی بصوت خافت :

— نعم

فقالت الزائرة :

— أنا الآنسة تروتوود . لقد سمعت بها فیما

أحسب ؟

فأجابت أمی بأنه كان لها ذلك الحظ . وخالجها إحساس غریب سار بأن لهجتها تم علی أن ذلك الحظ لیس مفرط السعادة . فقالت الآنسة بتسی :

— وما أنت الآن تريها .

فأخضت رأسها ورجعتها أن تتفضل بالدخول .

● وكان لدى مستر ميكابور بضعة كتب كان يطلق عليها مكتبته ، وهذه الكتب أول ما استغنى عنه من أثاث البيت .

كنت أحملها واحداً تلو الآخر إلى كشك لبيع الكتب في طريق المدينة فأبيعها بأى مبلغ يمكن أن أحصل عليه في مقابلها .

وكان صاحب كشك الكتب هذا يقطن بيتاً صغيراً خلف الكشك . ومن عادته أن يسكر كل ليلة . ومن

عادة زوجته أن تفرعه تقريباً عنيماً كل صباح . وحدث أكثر من مرة حيناً أذهب إليه في وقت مبكر أن

يستقبلني في فراش مقلوب وقد استجد في جبينه جرح دام أو اسودت إحدى عينيه آية على أنه أفرط في

الشراب عشية تلك الغداة . وأحسبه كان ينجح إلى العراق والشجار متى شرب ، ويحاول الرجل أن يعثر على

الثلثات المطلوبة في أحد جيوب ملابسه الملقاة على الأرض ، في حين لا تكف زوجته التي تحمل طفلاً

بين ذراعيها عن صب جام سخطها على أم رأسه . وكثيراً ما يتضح أنه أضاع نقوده . وعندئذ يطلب منى

أن أعود في وقت آخر . ولكن زوجته كانت تحفظ دائماً بشيء من النقود . وأحسبها كانت تأخذ نقوده

وهو سكران ، وتتم الصفقة معى سراً على السلام . ● وغدا وجهي مألوفاً لدى حانوت الرهون أيضاً .

وكان رئيس المكتب الجالس وراء الحاجز الخشبي يولني اهتماماً خاصاً . وأذكر أنه كثيراً ما كان يجعلني

أصرف اسماً أو صفة باللغة اللاتينية أو أصرّف أحد أفعال هذه اللغة في أذنه وهو يتم إجراءات رهن

ما حملته إلى الحانوت . وكان من عادة مسز ميكابور بعد كل مناسبة من هذه المناسبات أن تقيم وليمة صغيرة ،

هي في العادة وليمة عشاء . وكانت هذه الوجبات ذات نكهة خاصة مستطابة لم تزل عالقة بذاكرتي .

● وأخيراً وصلت مصاعب مستر ميكابور إلى حد الأزمة . وألقى القبض عليه في ساعة مبكرة ذات صباح

ومضوا به إلى السجن في بورو . وقال لي وهو خارج

من البيت إن إله النهار قد أعرض عنه . ونخيل إلى حقاً أن قلبه تحطم ، وكذلك قلبي . ولكني سمعت بعد ذلك

أنه شوهد يلعب لعبة الصوالج بنشاط شديد قبل ظهر ذلك اليوم .

وفي أول يوم أحد بعد اقتياده إلى هناك كان على أن أذهب لزيارته وأتناول الغداء معه . وكان لا بد أن

أسأل الناس عن الطريق إلى ذلك المكان فيدلوني مسترشدين بأماكن أخرى وأحواش ومفارق طرق

ومنعطفات . إلى أن وصلت أخيراً إلى مقصدي ... فألقيت مستر ميكابور في انتظاري وراء البوابة وصعدنا

إلى حجرته في الطبقة قبل العليا وبكيننا كثيراً . وأذكر أنه راح يناشدني بكل حرارة أن أتعط بمصيره .

ويذكرني بأن المرء إذا كان دخله في السنة عشرين جنياً فأنفق منها تسعة عشر جنياً وتسعة عشر شلناً

ونصف شلن فهو إنسان سعيد . أما إذا أنفق عشرين جنياً وواحداً فهو لا شك شقي . وبعد ذلك اقترض

منى شلناً ليعطيه البواب ، وأعطاني أمراً كتابياً عموماً على مسز ميكابور بقيمة ذلك المبلغ ، ثم نحى متدبيله

وتهللت أساريره . ● ولست أدري كيف تم بيع أثاث البيت لصالح

أفراد الأسرة ، ولا من اشتراه ، فيما عدا أن المشتري لم يكن أنا ! بيع الأثاث وحمله المشترون في عربة

نقل . اللهم إلا الفراش وبضعة مقاعد ومنضدة المطبخ . وعسكرنا بهذه المقتنيات في دهليز البيت الخالي أنا

ومسز ميكابور والأطفال وظللنا مقيمين هناك ليلاً ونهاراً . لست أدري كم من الوقت لبثنا على تلك

الخال ولكن نخيل إلى أن ذلك استغرق وقتاً طويلاً . وأخيراً قررت مسز ميكابور الانتقال للإقامة في

السجن حيث حصل مستر ميكابور الآن على حجرة خاصة به ، فحملت مفتاح البيت إلى المالك الذي سر

سروراً بالغاً بالحصول عليه . وحملت الأسرة إلى

السجن فيها عدا سربرى الذى اكثرت له حجرة صغيرة خارج الأسوار بالقرب من موضع سجن المعسرين . وكان ذلك من دواعى احتياطى الشديد لأن الألفة بينى وبين آل ميكاوهر فى أوقات شدتنا كانت لا تسمح لنا بالافتراق .

• وفى يوم الأحد ذاك قطعت على الطريق المستقيمة ثلاثة وعشرين ميلا . ولم يكن قطع هذه الأميال أمراً يسيراً غاية اليسر . لأن ذلك النوع من الجهد كان جديداً على . ولانى لأرى نفسى حينما خيم المساء على وقد وصلت إلى قنطرة روشستر موجه القدمين متعباً آكل الخبز الذى اشتريته لعشائى . ومررت فى طريقى هناك بيت أو بيتين عليهما لافتة مكتوب عليها : « مساكن للميسافرين » فكانت مصدر إغراء لى ولكنى كنت أخشى لإنفاق البنسات القليلة التى معى . وأخشى أكثر من هذا تلك النظرات الشريرة التى كان يرمقنى بها السائرون على الطريق ممن التقيت بهم أو تجاوزتهم ، فلم أتمسك لى مأوى غير السماء .

• ولما أصبح الصباح كان ألم قديمى شديداً ، وأعضائى متصلبة . وتبينت أننى لا أستطيع المضى فى طريقى ما لم أوفر لنفسى القوت الضرورى فقررت أن أوجه همة الأساسى إلى بيع سترتى . وخلعت السترة لأدرب نفسى أولاً على الاستغناء عنها ، وحملتها تحت ذراعى ثم شرعت فى جولة تفتيشية على حوانيت الملابس الرخيصة الجاهزة ، وخيل لى أنها أنسب الأماكن لبيع سترتى . ثم وجدت حوانيت لتجارة الملابس المستعملة كثيرة العدد ، وأصحابها وقوف على أبوابها ينسقطون الزبائن . ولكنى لمحت بين الأشياء المعلقة من تلك المعروضات كسوة ضابط أو كسوتين يما عليهما من علامات الرتب وما إلى ذلك ، فاستولى على الحياء من نفاسة سلعهم ورحلت أتجول هنا وهناك فترة طويلة من غير أن أعرض سلعتى على أحد .

• قالت لى المرأة الشابة :

— هذا بيت الأنسة تروتود . أما وقد عرفته الآن فهذا كل ما يسعنى أن أقوله لك .

وما أن فرغت من هذه الكلمات حتى أسرع بدخول البيت كأنها تنفض عنها مسئولية ظهورى ، وتركتنى واقفاً عند بوابة الحديقة أنظر مكروباً من فوق البوابة صوب نافذة حجرة الجلوس حيث انجابت ستارة من المسلمين عن أوسطها فأبصرت منضدة صغيرة ومقعداً كبيراً ...

وكانت نعلى عندئذ فى حالة نحيفة ، فأسفلها قد بلى قطعة قطعة ، وجلدها العلوى تكسر وتفجر بحيث لم يعد لها شئ من الشكل للمعهد فى النعال . وكانت قبعتى (التى استخدمتها قلنسوة للنوم أيضاً) قد تكسرت وتلوت ... وقميصى وسروالى كثرت فيهما اللطخ بفعل الحرارة والندى والعشب وتربة أرض مقاطعة كنت التى نمت فوقها ، وهما فوق ذاك ممزقان بحيث كان منظرهما كافياً لإخافة العاصف وطردها عن حديقة عمى وأنا واقف عند البوابة . أما شعرى فلم يعرف مشطاً ولا فرشاة منذ غادرت لندن . ووجهى وعنقى ويدى استحال لونها المحرق إلى بنى قاتم من فرط التعرض عن غير سابق عهد للهواء والشمس . وكنت مكسواً من قمة رأسى إلى أخمص قدمى بغار الطباشير الأبيض وبالتراب كأننى خارج لتوى من قمينة للجير . وفى هذه الصورة المزرية ، وفى شعور قوى بها ، وقفت فى انتظار فرصة لتقديم نفسى وترك أول انطباع لى فى عمى المرحوبة

.... ولما رفعت عيني إلى النافذة العلوية رأيت سيداً لطيف المنظر متورد الوجه أشيب اللثة يفلق إحدى عينيه بطريقة فجأة ويومئ برأسه إلى بضعة مرات ثم ضحك واختفى .

وكان الخوف قد اعتراني من قبل بما فيه الكفاية
ولكن هذا السلوك غير المنتظر زاد من خوفي وارتباكى
حتى أنني أوشكت أن أنصرف مؤثراً لنفسى البعد عن
هذا البيت ؛ وإذا سيدة تخرج من باب البناء وقد
ربطت مندليها فوق قلنسوتها لابساً في يديها قفازاً
مما يستخدم في العناية بالحدائق وفي ثوبها جيب كبير
كمجبوب الجبابة ، حاملة سكيناً كبيرة ، فعرفت
فيها على الفور الآنسة بتسى لأنها كانت تتخطل في
مشيتها على نحو ما وصفتها أمى مراراً كثيرة حين
روت لى اجتيازها للحديقة بيتنا يوم مولدى .
وقالت الآنسة بتسى وهى تهز رأسها وتلوح لى
عن بعد فى الهواء بسكينها :
- انصرف ! اذهب لحال سيبلك ! لاغلان هنا !
ورحت أرقبها وقلبي على شفتى وهى تمشى صوب
ركن فى حديقتها ؛ ثم وهى تنحنى لتستخرج جذرا

صغيراً هناك . وعندئذ - ومن غير شجاعة على
الإطلاق ، بل فى يأس بالغ - اختلست الخطى إلى
داخل الحديقة ووقفت بجوارها ولمستها باصبعى
وقلت :

- من فضلك ياسيدتى .
- فأجفلت ورفعت بصرها إلى ، فقلت :
- من فضلك يا عمى !
- فصاحت الآنسة بتسى فى نبرة دهشة لم أسمع
أحداً فى حياتى يدانها :
- إيه ؟
- من فضلك يا عمى ، أنا ابن ابن أخيك .
- فقال عمى :
- أوه . يا الهى !
- ثم هوت جالسة على أرض ممشى الحديقة .



تراث الانسانية

سلسلة تناول بالتعريف والبحث والتحليل
روائع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية

مذهب الذوات الروحية
"المونارولوميا" لليبنس

ترجم: الدكتور مصطفى ماهر

مكتابات الاخوين جرعم
ترجم: الدكتور مصطفى ماهر

القرصن لاسيخيوس

ترجم: الدكتور مصطفى ماهر

فلسف المجاهرة لاسيطي
ترجم: الدكتور مصطفى ماهر

اعترافات القديس أوغسطين
ترجم: الدكتور مصطفى ماهر

ميتا

ترجم: الدكتور مصطفى ماهر

يشرف على تحرير

مهد راضى كى

مكي نجيب محمود

مكي كرم

المجلد الثاني

مذهب الذرات الروحية "المونادولوجيا" لليبنس

بصلم
الدكتور فؤاد زكريا

أستاذ مساعد بكلية الآداب - جامعة عين شمس

حياة ليبنتس وشخصيته

ولد جوتفريد فلهلم ليبنتس Gottfried Wilhelm Leibniz في ليننسج في ٣ يوليو سنة ١٦٤٦ ، من أسرة اشتهر الكثير من أفرادها بالميل العقلي ولا سيما في ميدان القانون . وقد توفي أبوه وهو في السادسة من عمره ، وحرصت أمه على أن تنشئه تنشئة بروتستانتية محافظة . ولقد كان ليبنتس في صباه طفلاً معجزاً ، سرعان ما فاق كل زملائه في مدرسة نيكولاى Nikoloischule وعندما التحق بالجامعة لم يكن قد بلغ الخامسة عشرة من عمره . وتأثر في الجامعة بأستاذ كانت له اتجاهات مدرسية واضحة ، هو ياكوب تومازيوس Thomasius وعلى يديه ألف أول بحث له ، نال به درجة البكالوريوس ، في موضوع كانت له أهمية كبرى في فلسفته التالية ، وهو مبدأ الفردية "De principio individui" وقبل انتهاء دراسة ليبنتس الفلسفية ، إنتقل إلى دراسة القانون ، وأخذ في الوقت ذاته يدرس الرياضيات ، فألف في عام ١٦٦٦ كتاب « الفن الجامع » Ars combinatoria ولفت إليه هذا الكتاب أنظار بعض الأوساط العلمية

خارج مدينته . وعندما تقدم إلى جامعة «آلتدورف» للحصول على درجة الدكتوراه في القانون ، في نفس العام (وهو ١٦٦٦) ، كان بحثه ممتازاً إلى حد أنه تلقى وهو في هذه السن المبكرة ، عرضاً للأستاذية في نفس الجامعة ، ولكنه رفض هذا العرض . وقد اتصل ليبنتس في مسهل حياته العملية بسياسي ألماني مشهور ، هو البارون بوبنبرج Boineburg وبفضل هذا الاتصال أخذ يزداد اهتماماً بالشئون السياسية ، فسافر إلى فرانكفورت ، وتولى مهمة إصلاح اللوائح القانونية المعمول بها في إمارة مينتس Mainz . ومنذ ذلك الحين ظلت السياسة هدفاً رئيسياً من أهداف حياته .

وكان من أهم مظاهر نشاط ليبنتس السياسي ، تلك المذكرة الهامة التي كتبها عن « الأمن العام الداخلي والخارجي » Securitas publica interna et externa وتضمنت هذه المذكرة خطة المصرية Consilium Aegyptiacum المشهورة (التي سنعرض لها بشيء من التفصيل فيما بعد) ، والتي اقترح فيها تحويل انتباه لويس الرابع عشر ، ملك فرنسا المشهور ، عن أوربا باقتراح إرسال حملة لغزو مصر وظلت هذه المذكرة

تشغل قدراً كبيراً من اهتمام لينتس ، فتوجه بها إلى باريس عام ١٦٧٢ أملاً أن يستمع إليه الملك . وفى خلال إقامته بباريس سافر فى رحلة قصيرة إلى لندن حيث انتخب عضواً فى الجمعية الملكية . وبعد عودته إلى باريس بدأت دراساته الرياضية المركزة على يد الرياضى المشهور كريستان هوبنجز ، وتوجت هذه الدراسات بكشفه حساب التفاضل والتكامل ، والاهتمام إلى طريقة تدوينه المعمول بها حالياً ، فى عام ١٦٧٥ . وكان لينتس يجمع الإقامة نهائياً فى باريس ، إذ كانت هذه الفترة من أخصب فترات حياته العملية والفكرية ، وفيها اتصل بعدد من أكبر رجال الفكر والفلسفة والعلم واللاهوت فى عصره ، وأجرى معهم مراسلات عميقة ألقت ضوءاً ساطعاً على نواح عديدة غامضة فى تفكيره ومع ذلك فعندما عرض عليه يوهان فردريك ، دوق هانوفر ، وظيفة رئيس المكتبة فى بلالته (وهى وظيفة كانت لها فى ذلك الحين أهمية غير قليلة (قبلها ، وغادر باريس . وفى رحلة العودة إلى ألمانيا عام ١٦٧٦ زار إنجلترا وهولندا ، حيث قابل اسبينوزا واطلع على آخر كتاباته وأبحاثه ، وأبدى فى ذلك الحين إعجاباً شديداً واهتماماً كبيراً بها ، وإن كان قد حرص فيما بعد على إظهار عدم اهتمامه بآراء اسبينوزا نظراً إلى شهرة هذا الأخير بالإلحاد فى كثير من الأوساط الأوروبية . وفى الفترة التى أقامها لينتس فى هانوفر ، بدأ كتابة تاريخ شامل لأسرة برنسفيك ، كما نشر كشفه فى حساب التفاضل والتكامل . وفى ميدان الفلسفة ألف كتاب «مقال فى الميتافيزيقا» Discours de métaphysique (سنة ١٦٨٦) ، ومجموعة من الأبحاث الهامة ، من بينها «مذهب جديد فى الطبيعة» Systeme nouveau de la nature (١٦٩٥) وبحته عن فلسفة لوك بعنوان «أبحاث جديدة فى الذهن البشرى» Nouveaux essais sur l'entendement humain (١٦٩٦) .

وعندما تولى جورج فلهلم إمارة الولاية (وقد أصبح فيما بعد جورج الأول ملك إنجلترا) ، لم يكن لينتس على وفاق معه ، وكان لذلك بعض الأثر فى إنتاج لينتس ، الذى تركز فى ذلك الحين على إكمال كتابة تاريخ الأسرة الملكية . على أن جهود لينتس قد توجت بالنجاح فى ميدان آخر : فقد نجح بفضل مساعدة تلميذته صوفيا شارلوت ، أميرة براندبرج (التي أصبحت ملكة بروسيا فيما بعد) فى إنشاء أكاديمية برلين عام ١٧٠٠ ، واختير هو ذاته أول رئيس لها . ومع ذلك فقد فشلت جهوده الأخرى فى سبيل إنشاء أكاديميات مماثلة فى درسدن وسان بطرسبرج وفيينا . ونشر لينتس فى ذلك الحين كتابه الفلسفى الرئيسى الوحيد الذى أشرف على نشره خلال حياته ، وهو كتاب «الحكمة الإلهية» Théodicée ، وهو يتألف أساساً من محادثاته ومناقشاته مع الأميرة صوفيا . أما كتبه الرئيسية الباقية ، وأهمها الكتاب الذى تقدمهنا ، وكتاب «مبادئ الطبيعة واللفظ الإلهي» Principes de la nature et de la grâce فقد كتبهما عام ١٧١٤ ونشرا بعد وفاته .

وفى هذا العام نفسه ، أصبح جورج لودفيج ملكاً على إنجلترا ، ولم يستطع لينتس أن ينال حظوة لديه ، فأبعد فى هانوفر حيث دأب على كتابة تاريخ الأسرة الحاكمة ، ولم يكن قد أتم إلا جزءاً بسيطاً من هذا التاريخ عندما توفى فى ١٤ نوفمبر عام ١٧١٦ .

ومن العجيب أن أوروبا التى كان لينتس ملء سمعها وبصرها فى حياته ، والتى لعب دوراً عظيم الأهمية فى ثقافتها وتفكيرها وسياستها ، لم تهتم به قط فى وفاته ، ولم يرثه أحد سوى الفرنسيين ، أما الباقيون فلم يكادوا يشعرون بموته .

ومن المؤكد أن هناك جوانب عديدة غامضة فى حياة لينتس . فبالإضافة إلى غموض كثير من المهام

السياسية التي كان يضطلع بها — وهو الغموض الذي جعل كثيراً من الناس ، ولا سيما اسبينوزا ، يرتابون في نواياه ومقاصده الحقيقية — كانت حياته الخاصة بدورها مبهمة إلى حد بعيد . ورغم كل ما كتبه من رسائل ، فإن هذه الرسائل لم تكن شخصية ، ولم تكشف شيئاً عن الجوانب الخاصة لحياته . وهكذا فإن علاقاته العائلية ظلت مجهولة ، وكل ما عرف عنها هو أن لينتس لم يتزوج أبداً ، وأن أسرته كانت ميسورة الحال ، مما أتاح له التنقل بحرية ، والتفرغ للأمور السياسية والعلمية دون اهتمام بمشكلات الحياة اليومية .

على أن في وسع المرء أن يلمح ، خلال هذا الغموض المحيط ب حياة لينتس ، عنصرين أساسيين يبرزان بكل وضوح طوال مجرى حياته ، هما اتساع نطاق معارفه من جهة ، واتجاهه إلى السياسة من جهة أخرى :

فبفضل العنصر الأول ، وهو اتساع نطاق معارفه إلى حد مدهل أحيطت شخصيته خلال حياته وبعدها بهالة أسطورية يتمثل فيها مفكراً وعالمًا تتحدى عبقريته كل التصنيفات والتقسيمات الشائعة . ولم يكن من المستغرب أن تصور شخصيته بهذه الصورة الأسطورية ذلك لأن الرجل كان بالفعل نوعاً من الأسطورة . وربما كان لينتس آخر ممثل لتلك الفئة « الموسوعية » من المفكرين . ففي عصره ، وربما قبل عصره بقليل ، كان عهد التخصص قد بدأ ، واتسعت المعارف البشرية إلى حد أنه أصبح من المحتم على المرء أن يختار بين الفلسفة أو الأدب أو العلم أو القانون أو السياسة ، وأصبح من الصعب أن يجمع المرء بين أكثر من فرع واحد من هذه الفروع . ولكن الدهشة تتملك المرء حين يجد لينتس قد اشتغل بهذه الفروع كلها معاً ، وكانت له فيها كلها تقريباً مساهماته المبتكرة وكشوفه البارعة . ذلك لأن ظهور مثل هذه العقلية الموسوعية أيام اليونان في شخص أرسطو ، أو حتى خلال عصر النهضة في

شخص ليوناردو دفينشي ، كان أمراً مفهوماً ومعقولاً أما ظهورها في النصف الثاني من القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر فهو بالفعل أمر يقارب حد الإعجاز ، لا سيما إذا كان الشخص الذي تمثلت فيه هذه الظاهرة الفريدة ينافس في مجال الفلسفة أقطاب المدرسة الديكارتية الكبار ، وينافس في مجال الرياضة نيوتن ويتفوق عليه في صياغته لحساب التفاضل والتكامل ، ويضع من النظريات القانونية ومن الآراء السياسية والدبلوماسية ما يجعل له دوراً إيجابياً في سياسة عصره ، ويشغل بالعلم الطبيعي فيتفوق فيه ، ويكتب شعراً لاتينياً يحوز إعجاب معاصريه ، ويؤلف في التاريخ مرجعاً عظيم القيمة ، وينشئ أو يسعى إلى إنشاء جمعيات وأكاديميات علمية في مختلف المدن الأوروبية . ثقافة لينتس عالية بالمعنى الصحيح ، ومعارفه تكاد تكون شاملة بالنسبة إلى العصر الذي عاش فيه . ولهذا الحقيقة ، كما سرى ، فيما بعد ، أهمية عظمى في إيصاح معالم مذهب لينتس وطريقة تفكيره .

على أن الجانب السياسي من نشاط لينتس الشامل يستحق اهتماماً خاصاً ، لأنه يمثل ظاهرة فريدة فيمن عرفناهم من الفلاسفة ، ومن هنا فهو يؤلف وحده عنصراً قائماً بذاته نود أن نشير إليه إشارة خاصة . فنجد اللحظة التي تعرف فيها لينتس إلى الكونت « بوبنبرج » وهو في الحادية والعشرين من عمره أصبح يقضي حياته كلها في صحبة الأمراء والحكام ورجال البلاط ، واعتاد صحبة الشخصيات الأرستقراطية الكبرى . ورغم كل ما طرأ على حياته من تقلبات ، فإن الاهتمام بالسياسة ظل هو القاسم المشترك بين كل فترات هذه الحياة . وحتى في تلك الفترة التي تعد أنحصب فترات حياته من الوجهة العلمية والفكرية ، وأعنى بها فترة إقامته في باريس ، نراه لا يكف عن القيام بدور الدبلوماسي ورجل البلاط وكاتم أسرار الأمراء ،

ويقوم بأسفار وبعثات ومهمات غامضة لحساب إمارة «مينتس» الألمانية في نفس الوقت الذي كان فيه يكون صلات مثمرة إلى أبعد حد مع مشاهير رجال العلم والفكر والفلسفة الذين كانت تزدان بهم فرنسا في عهد لويس الرابع عشر .

ولقد كانت السمة البارزة في نشاط لينتس السياسى ، هى نمو وعيه الأوروبى إلى أبعد حد . ذلك لأنه على الرغم من اشتغاله في معظم أوقات حياته لحساب حكام ولايات ألمانية معينة ، كان في تفكيره السياسى يتجاوز حدود الولايات والدول ، وكان «مواطناً أوروبياً» بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان . وكانت الفكرة الرئيسية التى تستحوذ على تصرفاته السياسية هى أن أوروبا كلها تكون وحدة حضارية وثقافية وسياسية واحدة . ومن المؤكد أن في تفكير لينتس في هذه الناحية أوجه شبه عديدة مع تفكير دعاة الوحدة الأوروبية المعاصرين ، من أمثال الجنرال دى جول والسياسى البلجيكى «سباك» وغيرهما ، رغم اختلاف ظروف الدعوة في كلتا الحالتين . ولا يقف وجه الشبه عند هذا الحد ، بل إن تفكير لينتس السياسى كان يتضمن عناصر رجعية واستعمارية لا تقل وضوحاً عن تلك التى نجدتها عند أقطاب سياسة أوروبا الغربية المعاصرين . ويتمثل ذلك العنصر من تفكير لينتس في «خطته المصرية» المشهورة . ونظراً لأهمية هذه الخطة للقارئ المصرى على التخصيص ، فسوف نتحدث عنها هنا بشئ من التفصيل .

وضع لينتس هذه «الخطة» وهو في الخامسة والعشرين من عمره . وكان يهدف منها إلى إيجاد وسيلة لصرف أنظار لويس الرابع عشر - ملك فرنسا وأكبر شخصية سياسية في أوروبا في ذلك الحين - عن أوروبا ذاتها ، وتحويل طاقته الحربية إلى مكان بعيد عن أوروبا ، وبذلك يعود توازن القوى إلى القارة الأوروبية

ويتسنى في الوقت ذاته الدفاع عن أوروبا ضد «البرابرة والزنادقة» .

ولقد كانت الظروف السياسية في ولاية مينتس هى التى أوحى إلى لينتس هذه الخطة . ففى نهاية عام ١٦٧١ ، كان من الواضح أن فرنسا تعد العدة لغزو هولندا ، وكان أمير الولاية الألمانية يدرك أن تغير ميزان القوى في أوروبا قد يؤدى إلى تغير كبير في الخريطة السياسية لأوروبا ، وبالتالي إلى فقدان الولايات الصغيرة حريتها . وهكذا أراد ، ومعه لينتس ، أن يحول دون اقتراب الحرب من الولايات الألمانية . وسنحت الفرصة للينتس حين وقعت حوادث وتحركات على حدود الإمبراطورية العثمانية ، أذكت روح الحروب الصليبية من جديد في نفوس الأوروبيين وهكذا وضع لينتس خطته على أساس أن توجه أسلحة لويس الرابع عشر - التى كان يعلم أنها ستنتقل عاجلاً أو آجلاً - ضد عدو المسيحية كلها في الشرق ، وهو الأتراك العثمانيون ، عن طريق غزو بلد عظيم الأهمية مثل مصر . فكتب مذكرة سياسية مفصلة موجهة إلى الملك ، قدم فيها عرضاً تاريخياً لجميع الحملات التى شنت على مصر من قبل ، وتحدث عن مركز مصر الاقتصادى وموقعها الجغرافى ، وأوضح مدى سهولة غزوها ، والفائدة العظمى التى ستجنيها فرنسا من هذا الغزو : وهى السيادة البحرية والاقتصادية على البحر المتوسط ، والسيطرة على الغرب والشرق معاً ، وازدياد ألقاب الملك لقباً جديداً مشرفاً ! ولم تصل الخطة في بادئ الأمر إلى مسامع الملك ، ولكن لينتس بذل مساعى عديدة ، حتى أنه ردد يقول إن الملك على استعداد لسماح الخطة منه . ولكنه عندما سافر إلى باريس في مارس سنة ١٦٧٢ ، كانت الحرب ضد هولندا قد بدأت بالفعل ، ووقع ما أراد لينتس أن يتجنبه بغزو مصر . ونحن نعلم بطبيعة الحال تكلمة القصة ، وهى أن نابليون بونابرت قد حقق الخطة التى اقترحها لينتس ،

وربما كان قد اطلع على هذه الخطة ذاتها وأخذ بها ، فحقق بذلك حلماً أحفل أهمية كبيرة في تفكير فيلسوفنا هذا ، وبدأ عهداً جديداً من تاريخ الاستعمار الأوروبي في الشرق الأوسط .

ففي حياة لينتس إذن عنصران يستحقان اهتماماً خاصاً ، هما شمول معرفته ، ونشاطه السياسي . ومن المؤكد أن العنصرين متعارضان : إذ أن التفرغ للأعمال السياسية ، والتنقل المستمر في أسفار وبعثات ومهام علنية وسرية ، لا يترك للمرء فرصة الانصراف إلى الفلسفة والعلم . ولا بد أن لينتس كان يتمتع بقدرات معجزة ، أتاحت له أن يركز ذهنه في أعماق المسائل العلمية ، ويتفوق في عدد هائل من الفروع المتباينة للمعرفة ، في نفس الوقت الذي كان يحيا فيه حياة صاخبة حافلة بالنشاط وسط عدد كبير من الأباطرة والملوك والأمراء والوزراء والسفراء ورجال البلاط ، ويقوم فيه بواجباته السياسية والدبلوماسية والقانونية على أكمل وجه . وهنا لا نجد المرء مفراً من أن يفترض لدى لينتس نوعاً من العزلة الروحية وسط هذا الصخب الذي أحاط نفسه به . ولولا أنه كان يعزل نفسه من آن لآخر ، بالفكر على الأقل ، عن العالم المزدهم من حوله ، لما تسنى له ممارسة نشاطه العلمي الهائل على الإطلاق . فهو إذن كان يشعر بنفسه ذرة واحدة منعزلة بلا أبواب ولا نوافذ ، تنطوي في ذاتها على صورة مصغرة للعالم كله . وتلك بعينها هي الفكرة الرئيسية في الكتاب الذي نعرضه هنا ، وأعني به كتاب « مذهب الذرات الروحية » .

مؤلفات لينتس وكتاب « المونادولوجيا »

ذكرنا من قبل أن لينتس لم ينشر في حياته سوى كتاب « الحكمة الإلهية » Théodicée ، كما نشر بعض الأبحاث القصيرة في صحف علمية مختلفة . أما كتبه الرئيسية الأخرى ، التي أوردنا من قبل أسماء

بعضها ، فقد نشرت بعد وفاته ، وإن كان هو ذاته قد أعد بعضها للنشر . ولقد حفظ لينتس مؤلفاته ، من كتب ومقالات وأبحاث ، في صورة مخطوطات ومسودات كاملة ، عثر عليها في مكتبته الخاصة ، أو حفظت في سجلات سرية (وهذا ينطبق بوجه خاص على مذكراته السياسية) . ولقد كان نشاط لينتس السياسي هو سبب حفظ أوراقه العديدة المتناثرة . فعلى الرغم من أن أحداً لم يهتم به عند وفاته ، فإن عدداً من الأحزاب والفرق السياسية كانت تشعر بالقلق خوفاً من أن يكون قد ترك بين أوراقه أسراراً سياسية هامة . وهكذا ضموا أوراقه ومخطوطاته ، ودفعوا لورثته (وهم أقرباء بعيدون) مبلغاً ضئيلاً من المال ليتنازلوا عن حقوقهم فيها ، وظلت هذه الأوراق حتى اليوم مودعة في مكتبة هانوفر . ولا يمكن القول إن مؤلفاته الكاملة قد صدرت في نشرة شاملة حتى اليوم : ذلك لأن أكل النشرات ، وهي تلك التي بدأتها « أكاديمية العلوم البروسية » سنة ١٩١٣ بعنوان « المؤلفات والرسائل الكاملة » Sämtliche Schriften und Briefe وكانت ترمع فيها نشر كل ما خلفه لينتس ، قد انقطعت عام ١٩٣٣ بعد الانقلاب النازي في ألمانيا .

أما كتاب « مذهب الذرات الروحية » أو المونادولوجيا ، فقد كان في الأصل مقالا قصيراً عرض فيه لينتس فلسفته في ملحق لرسالة بعث بها إلى أحد مراسليه الفرنسيين المتحمسين ، واسمه « ريمون » Rémond . ولقد أشار بعض شراح لينتس إلى هذه الحقيقة ، ولاحظوا عن حق ما فيها من غرابة : إذ أن هذا الكتاب الرئيسي الذي يتضمن مذهباً ميتافيزيقياً طموحاً ، لم يكن إلا تعبيراً عارضاً قدمه لينتس إلى أحد مراسليه ، ولم يكن يقصد منه أن ينشر ، وإنما كان مذكرة ملخصة تركها لينتس بين أوراقه الشخصية فحسب .

على أن أهمية هذا الكتاب - رغم ضآلة حجمه - إنما ترجع إلى أنه من أواخر مؤلفات ليبنتس الفلسفية . فقد ألفه قبل وفاته بعامين ، في وقت كان قد اهتدى فيه إلى ذاته ، وتكشفت له فيه الجوانب المتعددة التي تميزت بها عبقريته . فهو تعبير واضح عن فلسفته في أخصب فقراتها ، وهو يمثل إلى جانب كتاب « مبادئ الطبيعة واللطف الإلهي » *Principes de la nature et de la grâce* والذي ألفه في الفترة ذاتها ، أعلى قمم التفكير الميتافيزيقي عنده . ورغم أن ليبنتس قد أعد الكتاب الأخير بنفسه للنشر ، فإنه ترك الأول في صورة غير مكتملة تماماً ، ومات قبل أن يضع اللمسات الأخيرة فيه ، ولكنه مع ذلك ما زال أفضل مدخل إلى فهم فلسفة ليبنتس في صورتها الكاملة .

ويجدر بنا في هذا المقام أن نشير إلى أن ليبنتس نفسه لم يكن هو الذي اختار لكتابه هذا اسمه الذي اشتهر به ، وهو « المونادولوجيا » . فليس هذا هو العنوان الذي يصدر الكتاب في مخطوطاته الأصلية الباقية في هانوفر وفيينا ، وإنما كان يحمل اسم « مبادئ الفلسفة » *Principes de la philosophie* . وظل هذا هو الاسم السائد طوال قرن من الزمان . ولكن كوهلر Koehler ، الذي أعد طبعة من أوائل الطباعات الهامة لمؤلفات ليبنتس ، وجد أن فكرة الذرة الروحية Monad تحتل المكانة الرئيسية بين أفكار الكتاب ، فوضع له في ترجمته الألمانية عنواناً فرعياً هو « المونادولوجيا » . وجاء إردمان Erdmann في القرن التاسع عشر فجعل من هذا الاسم عنواناً رئيسياً للكتاب في نشرته الفرنسية لمؤلفات ليبنتس الفلسفية ، ومنذ ذلك الحين اشتهر الكتاب بهذا الاسم .

الإتجاه العام لفلسفة ليبنتس

ينطوى تفكير ليبنتس على بعض المبادئ العامة التي لا يفهم هذا التفكير بدونها . ومن هنا كان لازماً علينا ،

قبل أن نتقل إلى العرض التفصيلي لآراء ليبنتس في كتاب « المونادولوجيا » ، أن نوضح أهم هذه المبادئ ، ونحدد الإتجاه العام الذي سار فيه تفكير ليبنتس ، حتى يتسنى وضع أفكاره المفصلة في إطارها الصحيح ، والربط بين هذه الأفكار وبين حياة ليبنتس وشخصيته وعصره .

لقد اشتهر ليبنتس بأنه فيلسوف تلفيقي ، أعنى فيلسوفاً يحرص على التوفيق بين المذاهب الأخرى وجمعها كلها في مذهبه الخاص . ولقد كان بالفعل يود أن يستوعب في مذهبه كل ما أتى به الأقدمون والمحدثون من « أفكار رائعة » ، وأراد أن يأتي بمذهب يجمع بين « أفلاطون وديمقريطس » ، وأرسطو وديكارت ، والمدرسين والمحدثين ، وبين اللاهوت والأخلاق والعقل ، بحيث يأخذ أفضل ما في كل منها ، ثم يتجاوزها إلى ما هو أبعد منها . على أن هذه النزعة إلى الجمع بين المذاهب المختلفة ليس لها في كل الأحوال دلالة واحدة . فهي قد تكون مظهرأ من مظاهر الهزال الفكري ، حين يعجز المفكر عن الإتيان من عنده بشيء فيملأ الفراغ بآراء الآخرين . ولكنها قد تكون أيضاً منبعثة عن ذهن ممتلئ بمعارف موسوعية شاملة ، متفوق في مجالات متعددة للعلم البشري ، ومن فيض هذه المعارف يتألف مذهبه العام . فهناك إذن توفيق ناشئ عن الهزال الفكري ، وتوفيق ناشئ عن الامتلاء الفكري . ولقد كانت نزعة ليبنتس إلى الجمع بين المذاهب من النوع الثاني دون شك . فقد كان من الأذهان القليلة التي استطاعت أن تجمع أطرافاً متناثرة من المعرفة البشرية في مركب واحد متناسق تصطبغ فيه العناصر المتفرقة بصيغته العقلية الخاصة ، بحيث يعد مذهبه « مرآة » تنعكس عليها كل جوانب الحياة العقلية في عصره وفي العصور السابقة ، وتتلون ، فضلاً عن ذلك ، بلون مستمد من طبيعته الذهنية الخاصة :

القائلة أن القوانين العلمية تتوقف على المشيئة الإلهية ، وأن الله كان في استطاعته تغيير هذه القوانين لو شاء . ويعبر لينتس عن فكرته هذه تعبيراً واضحاً في قوله : « ومع ذلك ينبغي ألا نتصور أبداً ما قال به البعض ، من أن الحقائق الأزلية ، لما كانت تعتمد على الله ، فأنها اعتبارية متوقفة على إرادته ، على نحو ما يبدو أن ديكارت قد قال به . فهذا حكم لا يصح إلا على الحقائق العارضة التي تخضع لبده المنفعة أو اختيار الأفضل ، أما الحقائق الضرورية فلا تتوقف إلا على الذهن الإلهي ، وهي الموضوع الباطن لهذا الذهن » (١) .

الأفكار الرئيسية في كتاب

« مذهب اللوات الروحية »

مع نصوص مختارة من الكتاب (٢)

على الرغم من الطابع التوفيقي أو التلفيقي الذي لاحظناه من قبل في فلسفة لينتس ، فإن هذه الفلسفة كانت تنسم منذ بدايتها بوحدة تدعو إلى الإعجاب . فنجد كتابات لينتس الأولى ، نرى لديه بوادر واضحة لمعظم الأفكار التي تضمنها هذا الكتاب الذي نعرضه الآن ، والذي ألفه قبل وفاته بعامين فقط . ومن أهم هذه الأفكار التي ظلت تلازمه من البداية إلى النهاية ، الاعتقاد بأن الوحدات الحقيقية التي يرتد إليها العالم ليست وحدات مادية ، وأن العالم الحى ، لا الطبيعة غير الحية ، هو الذى يمثل الفردية بأجلى معانيها . هذا الاتجاه يظهر منذ أول بحث فلسفى كتبه لينتس ، وهو البحث الخاص بمبدأ الفردية ، الذى كتبه عام ١٦٦٣ ، ثم

(١) . Monadologie. p. 46.

(٢) لما كان كتاب « المونادولوجيا » قصيراً ، فقد آثرنا ألا نخصص قسماً مستقلاً في نهاية البحث للنصوص المنطلقة منه ، وأدجنا هذه النصوص في العرض الذى نقدمه للكتاب . وسوف نرى فيما بل بالحرف M. وبلى ذلك رقم الفقرة ، وهذه الأرقام موحدة في جميع الطبقات .

على أن فلسفة لينتس لم تكن محاولة للتوفيق بين المذاهب الفلسفية المختلفة فحسب ، بل لقد ذهبت إلى أبعد من ذلك ، فحاولت التوفيق بين وجهة النظر الفلسفية والعلمية كلها ، وبين وجهة النظر الدينية . ذلك لأن لينتس كان على وعى تام بالخطر الذى يهدد الدين من جراء الكشف العلمية الحديثة . وهكذا حرص في فلسفته على أن يجد من قطرف الروح العلمية وطموحها ، ويحاول تحقيق نوع من « الانسجام » بين مجالى الدين والعلم ، مثلاً حقق هذا الانسجام بين مملكتى الله والطبيعة . ولم يكن اهتمامه بالتوفيق بين النظرتين الآلية والغائية إلى الكون ، سوى تعبير عن اتجاهه إلى تخفيف التعارض بين الدين والعلم . فهو من جهة يعضى حتى النهاية في التفسير الآلى للطبيعة ، ويسهم بنصيب كبير في وضع الصيغ العلمية لهذا التفسير ، ولكنه من جهة أخرى يحرص على إيضاح الأفكار التي يمكن بواسطتها فهم الطابع الغرضى الحى للكون . ومن المؤكد أن لينتس كان من أقدر الناس على القيام بهذه المهمة : إذ أنه قد استوعب بعمق الثقافة التقليدية المدرسية ، والفلسفات القديمة ، ولكنه في الوقت ذاته لم يكن منعزلاً عن تيار العلم الحديث ، بل كان له فيه دور كبير .

ولقد كانت وسيلته إلى هذا التوفيق ذات طابع مزدوج : فهو من جهة يؤكد أن الطبيعة لا تخضع للقوانين الآلية وحدها ، لأنها ليست جوهرأ ممتداً فحسب ، وإنما هي ذات طبيعة روحية في أساسها . ولما كانت هذه هي الفكرة الرئيسية في كتاب « مذهب اللوات الروحية » ، فإن بقية هذا البحث سيتكفل بشرح تفاصيلها . على أن لينتس لا يغفل الوجه الآخر للمشكلة ، وهو التقريب بين تصور الألوهية - أى التصور الدينى الرئيسى - وبين العلم . فنظرتة إلى الألوهية كانت علمية إلى حد بعيد ، وهو يسمى التكبير الإلهي « حساباً » ، ويحمل بشدة على الفكرة

يردد في معظم كتاباته التالية . ولقد اتجه لينتس في البداية إلى استخدام لفظ « النفوس » للتعبير عن هذه الوحدات الأولية غير المادية ، التي يتألف منها كل ما في العالم من أشياء مركبة ، وكان في هذه التسمية متأثراً ، بطبيعة الحال ، بتلك التجربة الاستبطانية التي نشعر فيها بأن الذات أو الأنا هي الجوهر الحقيقي لكياننا وأساس الفردية فيه . على أن القول بأن الطبيعة مؤلفة من نفوس ، يؤدي إلى تجاهل الفوارق الأساسية في مراتب الكائنات التي يتميز بعضها بالنطق والتفكير ، ويفتقر بعضها الآخر إلى كل مبدأ معقول . ومن هنا اتهم لينتس لفظاً آخر ، وجده في كلمة « الموناد » . وهذه الكلمة اليونانية تعني أصلاً الوحدة الحسابية ، ولكنها تحولت إلى معنى الوحدة المادية ، أو الجزء الذي لا يتجزأ . على أن لينتس يضيف إليها معنى جديداً : فهي عنده وحدة حية ، أي أنها فردية الكائن الحي في أدق وأبسط مظاهرها ، وهي موجودة وجوداً فعلياً ، وليست مجرد وحدة فكرية ، كالوحدة الحسابية . وهو يعرفها بأنها « جوهر بسيط ، تشمل عليه المركبات ، والمقصود بلفظ بسيط أنه لا يتجزأ . . . وحيث لا تكون أجزاء ، لا يكون الامتداد ولا الشكل ولا الانقسام ممكناً . وهذه الذرات الروحية هي الذرات الحقيقية ، وهي بالاختصار عناصر الأشياء » (١)

وأهم ما يميز فكرة « الموناد » عند لينتس من فكرة الذرة كما عرفها الفلاسفة اليونانيون القدماء مثلاً ، هو أن الأولى فكرة دينامية في أساسها . فالذرة الروحية عند لينتس هي قبل كل شيء وحدة للقوة أو للنشاط والفاعلية . وبعبارة أخرى فإن لينتس يريد أن يقول أنه لا شيء حقيقي ، حتى في المادة نفسها ، إلا ما هو نشيط فعال ، وما هو في أساسه طاقة دينامية .

M. 1, 3. (١)

ويربط « ماير » بين فكرة الذرة الروحية وبين شخصية لينتس على نحو طريف يستحق أن نشير إليه هنا بشيء من التفصيل . فصورة الجوهر الفرد قد تكونت عن طريق تأكيد لينتس لذاته في مقابل العالم . وعبقورية لينتس الشاملة كانت تضيء على العالم صورته ، وهكذا تصور الذات على أنها داخلة في تركيب العالم ، أو تصور العالم على أن فيه شيئاً من طبيعة الذات . فاهية العالم لا تفهم من خلال الموضوعات الممتدة كما تقول الميكانيكا الديكارتية ، وإنما تفهم عن طريق تجربة ذاتية ، هي تجربة بذل الطاقة والإرادة .

هذه الفكرة تعد مظهراً لشعور لينتس بالتقابل بين وجوده الذي يؤكد ذاته بوصفه وحدة عقلية أو جوهرية فرداً ، في مقابل تغير الزمان وتقلباته . وهذا الوجود لا يشعر بذاته ، بوصفه شخصاً ، إلا نتيجة الجهد الفكري الذي يبذله من أجل إضفاء صورة على مادة التجربة الحسية . وهكذا فإن مذهب لينتس الديناميكي إنما هو « تعبير باطن ، واع بذاته ، عن وجوده الخاص ، إذ أن تحمسه الشديد للنشاط والفاعلية إنما يرجع إلى وجوده الخاص » (١) وبقدر ما يكون للذرة الروحية من إدراكات واضحة ، تكون فاعليتها ، على حين أن الاختلاط في إدراكاتها يعني سلبيتها ، وهكذا تتحدد مراتب القيم في هذا المذهب تبعاً لدرجة النشاط الروحي أو العقلي ، أو وضوح المعرفة الذاتية (٢) ولكي يدل « ماير » على ارتباط فكرة القوة هذه بصفات لينتس الذاتية ومسلكه الخاص في الحياة ، يربط على نحو طريف بين النص الذي يؤكد فيه لينتس فكرة القوة ، في كتاب « المونادولوجيا » وبين نص آخر في رسالة سياسية ، هي رسالة « الأمن العام » التي

R.W. Meyer: Leibniz and the 17th (١) Century Revolution (English Trans.) Cambridge 1952, p. 118-119.

Ibid, p. 123. (٢)

الكون بأكمله ولكن بدرجات متفاوتة . ذلك لأن الطبيعة لا تعرف انفصلاً ولا طفرات مفاجئة ، بل إن « قانون الاتصال » يسرى على كل أجزائها . ومن هنا قال لينتس بنوع من الحيوية أو الوجود الحي في الطبيعة بأسرها ، وأكد أن الحياة النفسية منتشرة في جميع نظام الطبيعة ، وإن كانت تتخذ صوراً غامضة في الكائنات الدنيا ، ولا ترقى إلى مرتبة الوعي الكامل إلا في الدرجات العليا في الحياة . وهكذا يميز بين ذرات روحية تكفى بالإدراك وحده perception ، وأخرى يتوافر لديها الإدراك الذاتي أو الوعي apperception الأولى يسميها بالذرات الروحية الخفض ، أو الكالات entéléchies ، والثانية هي النفوس البشرية ، التي تتميز عن الأولى بازدياد تميز إدراكها ، وبوجود مائة الذاكرة والوعي لديها ، وبمزيد من الإرهاف في حواسها .

وربما رأى البعض - عن حق - أن فكرة بعث الحياة في الطبيعة ، أو تصور كل ذرة في الكون على مثال النفس البشرية ، تفتح الباب أمام التفسير الأسطوري للأشياء ، إذ أن الأساطير ما هي إلا محاولة لبعث الحياة في الكون بأكمله ، ولتشبيه طبائع الأشياء كلها بطبيعتنا الخاصة . غير أن من المؤكد ، رغم ذلك ، أن لينتس قد أضفى على رأيه هذا طابعاً علمياً مستمداً من قانون الاتصال الذي أشرنا إليه من قبل . فالطبيعة في رأيه تسير على نحو مطرد - وهذا مبدأ أساسي لا غنى عنه للروح العلمية الصحيحة . ومن الخطأ أن نتصور أن ذلك الجزء من المادة ، الذي تتألف منه الأجسام البشرية ، هو وحده الذي يرتبط بمبدأ نفسي أو روحي ، وهو وحده ملكة الإحساس والإرادة . فعمقولية الطبيعة واتساقها مع نفسها ، تتناهي مع هذا التصور ، وعلى ذلك فإن الروح العلمية الصحيحة - في رأى لينتس - هي التي تحتم القول بانتشار نوع من الحياة النفسية في الطبيعة بأسرها .

كتبها في وقت مبكر من حياته ، وفيها يقول « إن الدهن البشري لا يمكنه أن يسكن ، فالسكون ، أى انعدام الحركة نحو المزيد من الإدراك ، إنما هو عذاب للذهن . ومن يعرف كل شيء يفقد لذة الكشف ، كما أن من علك كل شيء يفقد لذة الكسب . . . ومن هنا فقد أحس الإسكندر الأكبر بالقلق من أن يغزو أبوه العالم كله ، فلا يترك له شيئاً يغزوه »^(١) وفي رأينا أن محاولة ماير هذه ، وإن تكن تتطوى أحياناً على قدر من الإسراف ، فإن فيها عناصر معقولة إلى حد بعيد . فأغلب الظن أنه لم يكن من قبيل المصادفة أن نرى ذلك المفكر الذى قضى حياته في صحبة الملوك والأمراء ، وشعر بسطوة القوة وتأثيرها وأهيتها ، وخضع هو ذاته لتأثيرها ، وجاهر باحترامه لها - نقول إنه لم يكن من قبيل المصادفة أن يجعل ذلك المفكر من فكرة القوة أساساً لتفسيره للعالم ، ومعياراً للتفرقة بين مراتب الكائنات .

وإذا فجوهر الأشياء جميعاً ، في رأى لينتس ، هو القوة . والقوة عنده تصور أسبق من تصور الحركة نفسه ، إذ أن الحركة ، رغم ما لها من أهمية في تفسير الظواهر ، ينبغي أن ترد آخر الأمر إلى نوع من القوة أو الزووع . ومن المؤكد أن لينتس قد أدخل تغييراً أساسياً على مفهوم الجوهر حين عرفه على هذا النحو : إذ أن الجوهر في الفلسفات التقليدية كان هو العنصر أو الأساس الذى يظل ثابتاً من وراء تغيرات الظواهر ، على حين أنه يغدو ، في معناه الجديد عند لينتس ، متغيراً فعلاً ، خالياً تماماً من أى عنصر سكوني .

ولم يكن تقريب لينتس بين هذه الوحدات الجوهرية الفردية وبين النفوس البشرية مجرد تشبيه فحسب ، بل إنه يعنى بالفعل أن ذلك النوع الخاص من الوجود ، الذى نستشعره في أنفسنا ، منتشر في

في ذاتها على صورة الكائن بأكمله ، وأن في البذرة نوعاً من التشكل الأصلي *préformation* ، فإن معنى ذلك أن كل ذرة روحية تنطوي في ذاتها على مبدأ جميع تطوراتها المقبلة .

هذه الفكرة الرئيسية في فلسفة لينتس كان لها — كما رأينا — أصل تجريبي مستمد من تطور العلوم في عصره . غير أن في وسعنا أن نرجعها إلى أصول أخرى إلى جانب الأصل التجريبي . فقد استمدها لينتس من مبدأ منطقي عام ، هو المبدأ القائل أن كل محمول متضمن في الموضوع *omne praedicatum inest subjecto* ، بحيث لا تكون فكرته الميتافيزيقية إلا تطبيقاً أنتولوجياً لهذا المبدأ المنطقي . وفضلاً عن ذلك فربما استطاع المرء أن يربطها إلى أصل مستمد من نمط الحياة التي عاشها لينتس ذاته . ففى حياته الحافلة بالنشاط السياسي والعمل ، كان كلما فرغ لنفسه ، وخلا لأفكاره ، استخرج من ذاته كشفاً جديداً أو فكرة رائعة . فالذات إذن تنطوي في داخلها على كل شيء ، وتطوراتها كلها موجودة فيها ضمناً ، وتستخلص منها بالاستنباط . وهى رغم عزلتها تعكس العالم كله وتمثله ، مثلاً كان ذهنه يعكس معارف عصره كلها ويمثلها . ولقد كانت لهذه الفكرة الرئيسية ، أعني فكرة تمثيل الذرة الروحية الواحدة للكون بأسره ، بحيث تكون «مراة» ينعكس عليها الكون في صورة مصغرة ، وانطواء كل ذرة روحية على عناصر تطورها المقبل كلها — كانت لهذه الفكرة نتائج فلسفية متعددة ، سنورد فيما يلي أهمها :

أولى هذه النتائج ، هى القضاء على الحد الفاصل بين الكون والفساد ، والميلاد والمات بحيث لا تكون هذه الأضداد إلا حالات طارئة تتعاقب على الذرات الروحية فحسب . ويؤكد لينتس أنه لا يعترف بوجود نفس خاصة تظل مرتبطة بكتلة معينة من المادة وتقتصر على رعاية شأنها . « ذلك لأن الأجسام كلها في

ومن المؤكد أن تطور علم الأحياء في عصر لينتس كان من أهم الأسباب التي دفعته إلى الأخذ بفكرة انتشار الحياة في الكون بأسره : فقد أتاح المجهر لبعض العلماء ، وعلى رأسهم ليفهوك *Leeuwenhoek* ، أن يكتشفوا كائنات عضوية دقيقة لا تراها العين المجردة في الأجسام المادية التي تبدو جامدة لا حياة فيها . ووجد لينتس في ذلك تأكيداً تجريبياً لرأيه القائل أن المادة التي تبدو غير حية تنطوي على عالم كامل من الكائنات العضوية الدقيقة المشابهة في طبيعتها لنا . وهكذا تصور الكون كله على أنه جسم عضوي لامتناه يتضمن في ذاته أجساماً عضوية صغيرة ، وهذه بدورها تنقسم إلى أجسام عضوية لامتناهية في الصغر . « ... فكل جزء من المادة ليس فقط قابلاً للقسمة إلى ما لا نهاية ، كما أدرك القدماء ، وإنما هو يقبل الانقسام بالفعل إلى فروع لا نهاية لها ، وكل جزء منه يقبل القسمة إلى أجزاء لكل منها حركته الخاصة ... »

« ومن هذا يتضح أن هناك عالماً للمخلوقات ، وللأحياء ، وللحيوانات ، والكمالات ، والنفوس ، في أصغر أجزاء المادة .

« ونستطيع أن نتصور كل جزء من المادة على أنه بستان مليء بالنباتات ، أو حوض مليء بالأسماك . غير أن كل فرع من النبات ، وكل عضو من أعضاء الحيوان ، وكل قطرة من هذه السوائل ، هو بدوره بستان أو حوض هكذا . وحتى التراب والهواء الواقعان بين النباتات ، أو الماء الذي تسبح فيه الأسماك ، يحتوي بدوره على مخلوقات دقيقة لا ترى » (١) .

فاذا كانت الحياة النفسية ، والقوة والزروع ، منتشرة في الطبيعة بأكملها ، فإن ذلك يعنى أن كل ذرة تمثل الكون بأكمله ، وتشعر بكل ما يحدث فيه . وكما اتضح في كشوف علم الأحياء أن بذرة النبات تنطوي

صبرورة دائمة كالأنهار ، وهناك أجزاء تدخل فيها وتخرج منها بلا انقطاع . . . ويرتب على ذلك أنه لا يوجد كون تام ، ولا فساد أو موت كامل بالمعنى الدقيق ، يكون قوامه مفارقة النفس . وليس ما نسميه بالكون إلا نماء وزيادة ، مثلاً أن ما نسميه بالموت إنما هو ضمور ونقصان .

ومن النتائج المترتبة على القول بأن الذرة الروحية مرآة ينمكس عليها الكون كله ، الاعتقاد بإمكان تحصيل معرفة كاملة عن طريق مجموعة من الأفكار البسيطة مرتبة ترتيباً صحيحاً . فالأفكار البسيطة تؤدي على المستوى المعرفي ، نفس الدور الذي تؤديه الذرات الروحية على المستوى الأنتولوجي . وهي بدورها تعكس عالم المعرفة بأسره ، وتكشفه لمن يستطيع أن يستنبطه منها . ولقد كان هذا الاعتقاد ملازماً لتفكير لينتس منذ شبابه المبكر ، وظل على الدوام مؤمناً بإمكان وجود « أبعدية للفكر البشري » وبإمكان التوصل إلى ذلك « العلم الإلهي » القائم على التحليل والرمزية والتركيب الجامع . وكان ذلك في رأيه أهم الأهداف وأجلها بمجد الإنسان وسعيه . فإذا أمكن الاهتداء إلى قائمة كاملة بالأفكار البسيطة ، وبالعناصر الأولية التي لا تقبل الانقسام في كل فكر بشري ، فمن الممكن عندئذ أن نرمز لكل منها بعلامة ، ويصبح استنباط كل الحقائق التي لم تكتشف بعد مسألة حساب وجمع فحسب . وعلى هذا النحو ينشأ « علم كلي » scientia universalis يتيح للإنسان فهم أدق أسرار الكون بطريقة حسابية رياضية دقيقة . ولقد كانت الخطوة الهامة التي اتخذها لينتس في سبيل بلوغ هذا الهدف ، هي وضعه للدعائم الأولى للمنطق الرياضي ، الذي قصد منه أن يكون أداة تدوين هذه المعرفة البشرية الشاملة . وفي هذا المجال كان لينتس رائداً لحركة لم تستأنف سيرها إلا بعد وفاته بما يقرب من مائة وخمسين عاماً . ورغم أن المنطق الرياضي الحديث

لا يضع لنفسه - في الوقت الراهن على الأقل - مثل هذا الهدف الطموح الذي قصد إليه لينتس ، فإنه يدين لهذا الأخير قطعاً بفضل التمهيد لظهوره والقيام بالأبحاث الأولى التي أدت تطورها إلى نضوج هذا العلم أما النتيجة الثالثة لرأى لينتس هذا فهي فكرة الانسجام . وقد ظهرت هذه الفكرة عند لينتس نتيجة لوجود صفتين متعارضتين - في الظاهر - للذرات الروحية عنده . فكل ذرة هي ، حسب تعريفها ، فردية تماماً ، منظوية على نفسها ، ليست لها « أبواب ولا نوافذ » تطل منها على العالم الخارجي . غير أنها ، من جهة أخرى ، تعكس العالم كله من وجهة نظرها الخاصة فكيف إذن يتسنى تحقيق الاتفاق بين وجهات نظر الذرات الروحية كلها ؟ لا بد لذلك من وجود نوع من « الانسجام المسبق » harmonie préétablie بين الكائنات كلها في الكون . ومصدر هذا الانسجام هو الإرادة الإلهية ، التي شاعت أن تتفق إدراكات النفس الواحدة مع إدراكات كل نفس أخرى ، مع أن كلا من هذه النفوس ممفلة تماماً على ذاتها ، ولا سبيل إلى اطلاعها على ما يحدث في الأخريات . وهكذا يرى لينتس أن الأصل الإلهي المشترك لكل النفوس هو الذي يضمن منذ الأزل حدوث انسجام بين إدراكاتها ، بحيث يكون قد قدر لها منذ البداية أن تكون صورة متوافقة متسقة لعالم واحد رغم اختلاف وجهات نظرها إليه .

وتؤدي فكرة الانسجام هذه إلى حل مشكلة العلاقة بين النفس والجسم على نحو يلائم اتجاه لينتس الفكري الخاص . ولعل أفضل وسيلة لعرض طريقة لينتس الخاصة في اتخاذ فكرة الانسجام سبيلاً إلى فهم العلاقة بين النفس والجسم ، هي أن نقدم مقتطفات من نصوصه التي يظهر فيها رأيه في هذه المشكلة بوضوح كامل .

يشرح لينتس في رسالة له أصبحت تعرف ، ضمن مجموع مؤلفاته ، باسم « الإيضاح الثاني » deuxième éclaircissement ، رأيه في هذا الموضوع من خلال تشبيه طريف فيقول : « لنفرض أن هناك ساعتين متفتحتين تماماً كل مع الأخرى في الدلالة على الوقت . مثل هذا الاتفاق يمكن أن يحدث على واحد من أنحاء ثلاثة : أولها أن يكون هناك تأثير متبادل من الواحدة في الأخرى ، والثاني أن يكون الاثنان معاً خاضعين لعناية مستمرة من مشرف يدأب على ضبطهما ، والثالث أن تظل كل منهما بذاتها دقيقة تماماً في ضبط الوقت . . والطريقة الثالثة تقتضي صنع الساعتين منذ البداية بمهارة وفن يضمنان لنا اتفاقهما في المستقبل ، وتلك هي الطريقة التي أطلق عليها اسم الاتفاق المقدر . فاذا وضعنا النفس والجسم محل الساعتين ، لوجدنا أن اتفاقهما أو انسجامهما يمكن أن يحدث على واحدة من طرائق ثلاث : الأولى هي طريقة التأثير ، وهي طريقة الفلسفة الشائعة . ولكن لما لم يكن ثمة وسيلة لتصور الطريقة التي يمكن بها أن تنتقل الدقائق المادية أو الصفات اللامادية أو الأنواع الحسية من أحد هذين الجوهرين إلى الآخر ، فن الواجب التخلي عن هذا الفرض . أما طريقة الاستعانة بمشرف فهي مذهب العلل القرصية causes occasionnelles ، ولكني أرى أن ذلك يعنى اقحام الألوهية في حادث طبيعي مألوف ينبغي ، وفقاً للمبادئ العقلية ، ألا يتدخل فيه شيء مضاد للمجرى العام للحوادث الطبيعية . فلا يبقى إذن سوى فرضي ، أعني طريقة الأنسجام المقدر ، التي نقول فيها إن القدرة الإلهية الأزلية قد صاغت الجوهرين منذ البداية ونظمتها بدقة تبلغ من الكمال حداً يجعل كلا منهما ، في سيره وفقاً لقانونه الخاص الذي اكتسبه مع وجوده ، يتفق تماماً مع الآخر وكان هناك تأثيراً متبادلاً ، أو كأن الله يتدخل بيده دائماً ليحدث هذا الاتفاق العام .

ويزيد لينتس فكرته وضوحاً حين يقول في « المونادولوجيا » :

« ولقد أتاحت لي هذه المبادئ أن أهتم إلى تفسير طبيعي للاتحاد أو الاتفاق بين النفس والجسم العضوي . فالنفس تتبع قوانينها الخاصة ، والجسم كذلك يتبع قوانينه الخاصة ، وهما يلتقيان بفضل الانسجام المقدر بين جميع الجواهر ، ما دامت الجواهر كلها تمثل كوناً واحداً . فالنفوس تسلك ، وفقاً لقوانين العلل الغائية ، عن طريق الزرع أو الرغبة appétition والغايات والوسائل . أما الأجسام فتسلك وفقاً لقوانين العلل الفاعلة أو الحركات . والعلمان : عالم العلل الفاعلة وعالم العلل الغائية ، منسجان فيما بينهما » (١) .

وهكذا ينتقد لينتس نظرية ديكرات ، التي تقول بتأثير الجسم والنفس كل منهما في الآخر ، على أساس استحالة هذا التأثير بين جوهرين أحدهما مادي والآخر لامادي ، وينتقد نظرية مالبرانش التي تجعل تأثير النفس في الجسم مجرد « فرص » أو « مناسبات » لتدخل القوة الإلهية . ومن المؤكد أن لينتس ، رغم أنه قد اعتاد التخلص من كل مشكلة تعترضه بالالتجاء إلى فكرة العناية الإلهية ، كان في هذه الحالة يخفف من غلواء النزعة الدينية المتطرفة عند مالبرانش ، الذي جعل التدخل الإلهي مستمراً في كل لحظة يحدث فيها تأثير من النفس في الجسم أو العكس . وليس معنى ذلك أن لينتس قد أنكر تدخل المبدأ الإلهي ، ولكنه جعل هذا التدخل يقتصر على فعل الخلق الأصلي ، الذي أدى إلى وجود الذرات الروحية أو الجواهر البسيطة ، ولما كان هذا الفعل كاملاً منذ البداية ، فإن كل شيء يسير بعد ذلك في طريقه السليم ، ويتحقق الانسجام التام بين الجسم والنفس ، على الرغم من أن كلا منهما

يسلك وفقاً لطبيعته الخاصة ، ولا يخضع إلا للقوانين التي تقتضيها هذه الطبيعة .

على أن الانسجام بين الجسم والنفس ، داخل الكائن البشرى ، إنما هو تعبير جزئى عن ذلك الانسجام الأكبر الذى يسود الكون بأسره . فقد كان من الطبيعى أن يؤمن لينتس بأن العالم منظم ومعقول ، وبأنه لا وجود لشيء ممتنع أو شاذ أو خلو من المعنى . وهكذا يستطيع العقل الخالص أن يدرك كل ما فى الكون تبعاً لما فيه من ضرورة ، ولما له من دلالة ، ويختفى الشر من العالم ، ويصبح كل شيء منظماً ، واضحاً ، معقولاً ، ويخلو العالم من كل خطأ وكل نقیصة . وهذه الفكرة واضحة كل الوضوح من العبارة الأخيرة فى النص الذى اقتبسناه منذ أسطر قليلة ، والتي أكد فيها وجود انسجام بين عالم العلل الفاعلة وعالم العلل الغائية . وبعبارة أخرى ، فحين يسير كل شيء تبعاً لقانونه الطبيعى الخاص ، يكون فى الوقت ذاته قد حقق الغاية الإلهية المقصودة منه . وتفسير الأشياء علمياً يتفق وينسجم مع تفسيرها فى ضوء الحكمة الإلهية . « فلا شيء فى الكون يضيع بديداً . ولا شيء عقيم أو ميت ، ولا اضطراب ولا خلط إلا فى الظاهر فحسب » (١) .

فى هذا العالم الذى يسوده الانسجام ، والذى هو - فى رأى لينتس - أفضل عالم ممكن ، لأن الكمال الإلهى يحتم ألا يتحقق بالفعل إلا أكمل ما يمكن أن يتحقق - فى هذا العالم المنظم ، الذى يتكشف كل شيء فيه للعقل والمنطق ، تقف النفوس فى مراتب يعلو بعضها على بعض ، وتحتل المرتبة العليا فيها تلك الأرواح العاقلة التى هى صوزة للألوهية ، والتي ترتبط بالله فى علاقة أشبه بعلاقة المخترع بآلته ، بل الحاكم برعاياه ، والأب بأبنائه (٢) . هذه الأرواح العاقلة يكون مجموعها

M., p. 69. (١)

M., p. 84. (٢)

ما أطلق عليه لينتس اسم « مدينة الله » ، أى « أكمل دولة يحكمها أكمل الملوك » .

ويختتم لينتس كتاب « المونادولوجيا » بفقرات شعرية الأسلوب ، تتضمن إطرأ « لمدينة الله » هذه وتمجيداً لما يسودها من خير ونظام . وفى هذا النص يقول :

« هذه المدينة الإلهية ، وهذه المملكة الشاملة بحق ، هى عالم أخلاقى فى العالم الطبيعى ، وهى أرفع أعمال الله وأكثرها ألوهية ، وفيها يكون المجد الإلهى بحق ، إذ أن هذا المجد ما كان ليوجد لو لم تكن الأرواح تدرك عظمتة وخبرته وتعجب بها . وفى هذه المدينة الإلهية تبدى خبرية الله حقاً ، على حين أن حكمة الله وقدرته تبدى فى كل شيء » .

« وكما أثبتنا من قبل وجود انسجام كامل بين مملكتين طبيعيتين ، إحداها مملكة العلل الفاعلة والأخرى مملكة العلل الغائية ، فينبغى أن نلاحظ هنا انسجاماً آخر بين المملكة المادية ، مملكة الطبيعة ، وبين المملكة الأخلاقية ، مملكة اللطف الإلهى grace أى بين الله منظوراً إليه على أنه مهندس آلة الكون ، والله منظوراً إليه على أنه ملك مدينة الأرواح الإلهية .

هذا الانسجام يجعل الأشياء تؤدى إلى اللطف الإلهى بنفس مسالكها الطبيعية ، بحيث ينبغى مثلاً أن يدمر العالم ويقوم بالطرق الطبيعية فى اللحظات التي يقتضيها حكم الأرواح ، من أجل عقاب بعضها ومثوبة البعض الآخر .

ويمكن القول أيضاً أن الله بوصفه صانعاً architecte يرضى فى كل شيء الله بوصفه مشرعاً ، وأن الخطايا ، بالتالى ، ينبغى أن تنطوى فى ذاتها على عقوبتها وفقاً لقانون الطبيعة ، وبفضل التركيب الآلى للأشياء ، وأن الأفعال الصالحة ، بالمثل ، تجتذب بطرق آلية بالنسبة إلى الأجسام ، وإن لم يكن من الممكن أن يحدث ذلك دائماً على الفور .

« وأخيراً ، ففي هذا الحكم الكامل لا يمكن أن يكون هناك فعل صالح دون ثواب ، ولا حكم فاسد دون عقاب ، ولا بد أن ينتهي كل شيء إلى تحقيق صالح الأخبار . . . وهذا ما يجعل الأشخاص الحكماء والفضلاء يحرصون على فعل كل ما يبدو متفقاً مع الإرادة الإلهية المتوقعة أو المستبقة ، ويرضون مع ذلك بما يصدر عن الله بالفعل عن طريق إرادته الغامضة ، التي هي متسقة وحاسمة . ذلك لأنهم يدركون أنه لو كان في وسعنا فهم نظام الكون فهماً كافياً ، لوجدناه يفوق ما يتمناه أحكم الناس ، ولانضح لنا أن من المستحيل جعله أفضل مما هو ، ليس فقط بالنسبة إلى الكون في مجموعه ، بل أيضاً بالنسبة إلينا على التخصيص ، وذلك إذا ما تعلقنا كما ينبغي بخالق الكل ، لا بوصفه صانع وجودنا وعلته الفاعلة فحسب ، بل أيضاً بوصفه سيدنا ، والعلّة الغائية التي ينبغي أن تكون هي الهدف الكامل لإرادتنا ، والتي تكون فيها وحدها سعادتنا » (١).

في هذه العبارات الصوفية التي يختتم بها كتاب « المونادولوجيا » ، يعبر ليبنتس بدقة عن نظريته العامة إلى الكون ، وهي النظرة التي حاول فيها — كما قلنا في حديثنا عن الاتجاه العام لفلسفته — أن يوفق بين العلم والدين على قدر استطاعته . ولقد اتهم ليبنتس بأنه يلجأ إلى فكرة العناية الإلهية ليتخلص بها من كل صعوبة فلسفية تواجهه . ولو تأملنا النص السابق جيداً ، لوجدنا لهذا الاتهام ما يبرره ، إذ يصل به الأمر إلى حد الدعوة فلسفياً إلى قبول كل ما يحدث في الكون ، حتى

ما لا يكون في ذاته مفهوماً أو معقولا ، على أنه مظهر لحكمة إلهية غامضة لا نستطيع أن نحيط بجميع أطرافها ، ولا يمكننا أن ندرك مقاصدها الحقيقية بعقولنا القاصرة . ولقد كان من الطبيعي أن يلجأ هذا المفكر الذي قضى حياته وسط الملوك والأمراء والحكام ، إلى تشبيه الكون بمملكة إلهية ، وتشبيه الله بالحاكم أو « أكمل الملوك » . وشتان ما بين طريقة التفكير هذه وطريقة تفكير اسبينوزا (معاصره الأكبر سناً) الذي طالما نهى إلى خطأ تصور الناس لأنفسهم من خلال تصورهم لحكاهم .

ومع ذلك فافتنا لا نستطيع أن ننكر لليبننتس فضلاً كبيراً ، هو أن تأكيده لفكرة الغائية والحكمة الكونية لم يتم على حساب القوانين الطبيعية . فهو لم يكن — مثل مالبرانش — على استعداد للتضحية بانتظام الطبيعة وأطراد قوانينها في سبيل تأكيد القدرة الإلهية ، وإنما حرص على تأكيد الاتفاق أو الانسجام بين انتظام الطبيعة وغايتها ، أو — حسب تعبيره في النص السابق — بين الله بوصفه صانعاً والله بوصفه مشرعاً . وربما كان ذلك أقصى ما يستطيع أن يفعله شخص مثل ليبنتس ، كان ذا عقلية علمية نفاذة من جهة ، ولكنه كان من جهة أخرى صفيّاً ومستشاراً لحكام رجعيين . وسواء آمن المرء أم لم يؤمن بالفرض الذي يقول به رسل ، من أن ليبنتس كان ذا فلسفتين ، إحداهما لاهوتية هي تلك التي أذاعها في كتاب « الحكمة الإلهية » ، والأخرى علمية هي تلك التي تضمنتها أبحاثه وكتاباته المختلفة ، فمن المؤكد ، على أية حال ، أن ليبنتس قد صان حقوق العلم في نفس الوقت الذي حاول فيه — عن طريق فكرة الانسجام — أن يجعل للاهوت دوراً في تفسيره للعالم .

حكايات الأخوين جريم

بمستم
الدكتور مصطفى ماهر
مدرس الأدب الألماني بالألسن

نهر كنتنج Kinzig بنهر الراين وتتميز بمبانيها الأثرية وأشهرها كنيسة على الطراز القوطي ودار البلدية وقصر منيف ينسب إلى أمراء المنطقة ، وتطل على واد هادئ جميل . كان الجلد وأب الجلد من كهنة الكنيسة البروتستانتية ، أما الأب فقد احترف القانون وغرس تقليد دراسة القانون في أسرته فاتجه إليها اثنان من أبنائه . أما الأم فكانت من مدينة كاسل من منطقة هسن ذاتها . ومات الأب ، وخلف وراءه أولاده الستة ، صفاراً لم يكمل أكبرهما تعليمه ، فانتقلت هم الأم إلى بلدتها كاسل . ونعرف أن ياكوب ، الأخ الأكبر ، قد اختلف إلى المدرسة الثانوية بكاسل حتى أتم دراسته بها ، وكذلك فعل أخوه فيلهلم . كذلك نعرف لها أخاً نبغ في التصوير هو لودفيج اميل وشغل منصب الأستاذية بأكاديمية الفنون بكاسل ، وأختاً لوتة Lotte تزوجت فيما بعد وزير الدولة بالمنطقة (لودفيج هازنفلوغ) .

فلما أتم ياكوب دراسته الثانوية بكاسل عام ١٨٠٢ رحل إلى ماربورج والتحق بجامعة واتصل هناك بأستاذ عظيم هو فريدريش كارل فون سافيني Savigny مؤسس المدرسة التاريخية في القانون ، لفت

يعرف الأدب الإنساني في عصوره المختلفة وبيئاته المتعددة حالات قليلة اشترك فيها أخوان أدبيان في نشاط أدبي دام ما دامت حياتهما . هناك في الأدب الفرنسي مثلاً حالة الأخوين جوناكور ، وفي الأدب الألماني حالة الأخوين ياكوب وفيلهلم جريم Jacob und Wilhelm Grimm اللذين ذاعت شهرتهما وعمت بلاد الدنيا من إلى أقصاها أقصاها بفضل مجموعة الحكايات التي أسماها Kinder- und Hausmärchen

ولد ياكوب عام ١٧٨٥ وولد أخوه في العام التالي ١٧٨٦ ، وامتد بهما العمر نحو ثمانين عاماً (مات ياكوب سنة ١٨٦٣ ومات فيلهلم سنة ١٨٥٩) قضياها معاً لا يكاد الواحد منهما يفترق عن أخيه ، في عمل مشترك ، سادته الألفة التامة ولم تعكر صفوه بحابة اختلاف قط ، يكمل الواحد منهما الآخر ، ياكوب تغلب عليه صفة العالم وفيلهلم تغلب عليه صفة الشاعر ، وينتجان معاً ما سنعرض له في هذا الحديث .

وكان مولد « الجيهذين اللغويين » - كما كان جوتة يسميها - في مدينة هاناو Hanau بمقاطعة هسن ، تلك المدينة الصغيرة التي تقع عند ملتقى

نظره إلى أهمية العامل التاريخي في الدراسات الإنسانية ، وتوطدت الصلة بين التلميذ والأستاذ على نحو فريد . حتى إذا رحل الأستاذ إلى باريس عام ١٨٠٥ لحق به تلميذه ياكوب هناك ليعاونه في الأعمال التحضيرية لكتابه عن تاريخ القانون الروماني .

وكان ياكوب قد اهتم في تلك الأثناء بالأدب الألماني القديم بما قرأ من مؤلفات تيك وبودمر ، واهتم خاصة بديوان شعراء الغزل القدامى Minnesänger الذي نشره بودمر Bodmer . فانهز ياكوب فرصة وجوده في باريس وأطلع على مخطوط الديوان المذكور المحفوظ بها في « المكتبة الأهلية » . فزاد شغفه وتأكد عزمه على التعمق في دراسة فقه اللغات الجرمانية والأدب الألماني القديم .

وعاد ياكوب إلى كاسل فوجد أخاه فيلهلم قد أم مثله دراسة القانون في جامعة ماربورج أيضاً وعاد إلى كاسل . والتحق ياكوب بوظيفة في الإدارة الحربية ، ما لبث أن فقدتها بعد أن احتلت جيوش نابليون ألمانيا وغربت من أمورها ما غيرت . في وسط هذه المشاكل والمهموم أسلمت الأم روحها ، وتركت لياكوب وفيلهلم الأشقاء الصغار أمانة في عنقهما ، فكفلاهم على خير ما استطاعا ، أما ياكوب فقد كرس نفسه لهم فلم يتخذ صاحبة ولا ولداً ، وأما فيلهلم فقد أربأ زواجه حتى بلغ الأربعين . لقد كان ترابط الأشقاء على النحو ، وترابط الشقيقين ياكوب وفيلهلم خاصة ، سبباً من الأسباب الهامة التي جعلتهما يحسان فهم الصلة العائلية ويهتمان بجمع « الحكايات » ، وما الحكايات إلا عنصر من عناصر « الصلة العائلية الوثيقة » ، يجمع الصغار والكبار على أمر فيه متاع لهم وخير .

وفي عام ١٨٠٨ - عام وفاة الأم - عين ياكوب « أميناً للمكتبة الملكية » وعضواً في مجلس الدولة . كذلك شغل فيلهلم منصباً فيها . فعكف الأخوان على

الدرس والبحث حتى اضطربت الأحوال من جديد عام ١٨١٣ ثم استقرت بعودة الأمير الناخب إلى المقاطعة . وما لبث هذا أن عين ياكوب في منصب مستشار للشئون الخارجية وكلفه بمهام رسمية في باريس وفي مؤتمر فيينا عام ١٨١٥ فأحسن أدائها . وفي عام ١٨١٦ عين ياكوب أميناً مساعداً للمكتبة العامة بكاسل ، فعاود هو وأخوه البحث والدرس واستمرا عاكفين على العمل المتحر حتى عام ١٨٢٩ . وتعتبر الفترة من عام ١٨١٦ إلى ١٨٢٩ أعظم وأخصب فترة في حياتهما . وانتهت حياتهما في كاسل باختلاف مع الأمير الناخب دفعهما إلى الاستقالة من مناصبهما وقبول منصبى أستاذين بجامعة جوتنجن وأمناء لمكتبة جوتنجن . وظلا هناك حتى عام ١٨٣٧ حيث أقبلا من مناصبهما ونفيا من المدينة ، لأنهما كانا ضمن « سبعة جوتنجن » (سبعة أساتذة من الجامعة) الذين احتجوا على قيام ملك هانوفر بالغاء الدستور . ولا تزال مدينة جوتنجن إلى يومنا هذا رمزاً للاخلاص السياسي للإنسانية ، ولا يزال « سبعة جوتنجن » علماً على ذلك الاخلاص . وما انقضى عامان حتى استدعاهما الملك فريدرش فيلهلم الرابع وعينهما أعضاء في أكاديمية العلوم ببرلين ، وفي هيئة التدريس بالجامعة .

لقد جمع ياكوب في شخصيته شخصيات عديدة في وقت معاً ، شخصية العالم الخالد وشخصية الأديب الشهير وشخصية السياسي المخلص وشخصية الإنسان ذي القلب الكبير . في عام ١٨٤٨ اختير عضواً في برلمان فرنكفورت فظل يعالج السياسة إلى جانب أعماله الأخرى حتى مات عام ١٨٦٣ ، وكان أخوه فيلهلم قد سبقه إلى جوار ربه عام ١٨٥٩ .

ومن ينزل اليوم مدينة كاسل يجد فيها « متحف الأخوين جريم » يعمل على تخليد ذكراهما ، وذكرهما خالدة بما قدما من أعمال .

أعمال الأخوين جريم

ينبغي أن نقسم الأعمال الأخوين جريم إلى مجموعات ثلاث :

١ - أعمال ياكوب جريم وحده :

- آثار قانونية ألمانية (١٨٢٨) .

- الميتولوجيا الألمانية .

- النحو الألماني (١٨١٩ - ١٨٣٧) .

- تاريخ اللغة الألمانية (١٨٤٨) .

والمؤلفان الأخيران يعتبران إلى يومنا هذا أساس دراسة النحو الألماني وفقه اللغة الألمانية وتاريخ اللغة الألمانية ، مهذا الطريق لأبحاث أكثر من قرن ونصف من الزمان قامت على الأساس الذي أرسياه ، لم تغير من الجوهر شيئاً ، وإن عدلت الكثير من التفاصيل . وما زال دارس الفيلولوجيا الألمانية والعالم فيها يستعملان المصطلحات التي وضعها الأستاذ الأول ياكوب جريم .

٢ - أعمال فيلهلم جريم وحده :

- أساطير ألمانية (١٨١٦ - ١٨١٨) .

- أسطورة البطولة الألمانية (١٨٢١) .

- تحقيقات عديدة لنصوص بالألمانية القديمة .

٣ - أعمال الاثنين معاً :

- القاموس الألماني (١٨٥٢ - ١٨٦٣) .

وقد مات فيلهلم وتركه لأخيه ياكوب الذي وصّل فيه إلى كلمة Frucht . وكانت نية الأخوين اخراج قاموس في سبعة أجزاء ، فلما ماتا ، أكملت أجيال من العلماء ما بدأ العملاقان ، شيئاً فشيئاً حتى تم آخر جزء عام ١٩٦٠ ، وأصبح القاموس يضم ٣٢ جزءاً . وعلى العلماء الآن أن يتناولوا القاموس من أوله مرة ثانية حتى يعيدوا صبه في قالب واحد متجانس .

- حكايات الأولاد والبيوت (١٨١٢ - ١٨٥٧)

من عملهما معاً . ولكننا نعرف أن فيلهلم قام بالقسط الأكبر خاصة بعد عام ١٨١٩ .

الحكايات

كلمة Märchen التي استعملها الأخوان جريم لـ «حكاية» هي تصغير كلمة ألمانية maere كانت تستعمل كثيراً في أدب العصور الوسطى للدلالة على «الخبر» و «الحكاية» . ثم ظهرت كلمتان Märlein, Märchen للدلالة على الحكاية على وجه الخصوص ، الحكاية من نوع حكايات «كليّة ودمنة» . وانتهى الأمر إلى استقرار كلمة Märchen دون غيرها .

وقد اختلف العلماء في تعريف الحكاية . وأطرف تعريف هو «أنها صورة أدبية على نحو حكايات الأخوين جريم» والشائع تعريف العالمين بولته وبوليفكا Bolte & Polivka أنها قصة نثرية استقها الخيال الأدبي من دنيا السحر ، قصة عجيبة لا تلزم بملزمات الحياة الواقعية ، ويستمتع بسماعها الصغير والكبير جميعاً» . ويضيف البعض إلى ذلك أنها تكون ذات مضمون أخلاقي لا يعبر عنه صراحة في الغالب ، بل يفهم من السياق . ويفرقون بين الحكاية والأسطورة Sage ، فالحكاية عامة ، والأسطورة تدور حول شخص بعينه ومكان بعينه ، وأمر بعينه على شبه أساس من التاريخ . ويفرقون بين الحكاية والأسطورة والمثل Fabel ، والأخير يبرز فيه المغزى الأخلاقي في صورة عظة أو درس تحكمه عبارة كثيراً ما تنتشر بين الناس حكمة مأثورة أو مثلاً سائراً .

الحكاية والاهتمام بالأدب الشعبي

يرجع الفضل في الاشتغال بالأدب الشعبي في ألمانيا إلى منتصف النصف الثاني من القرن الثامن عشر وعلى وجه التحديد إلى الأديب الألماني يوهان جوتفريد هردر Johann Gottfried Herder الذي تأثر تأثراً

عميقاً بأعمال جيمس مكفرسون وخاصة ما أطلق عليه هذا The Works of Ossian وبأعمال توماس برسي وخاصة كتسابه Reliques of Ancient English Poetry. فطلق يجمع الأغاني الشعبية واستعمل لها لأول مرة كلمة فولكسليد Volkslied أغنية شعبية. بل وتجاوز هررد الجمع إلى حث الأصدقاء والمريدين على محاكاته في هذا المضمار (جوته مثلاً). ونشر هررد مجموعاته (تشمل أغاني ألمانية وأجنبية مترجمة إلى الألمانية) عام ١٧٧٨ و ١٧٧٩. وتعرف اليوم بـ «أصوات الشعوب في أغان» Stimmen der Völker in Liedern وهو اسم أطلقه عليها يوهانس فون مولر عام ١٨٠٧.

ويعتمد اهتمام هررد بالأدب الشعبي على نظريته في تطور الإنسانية. فقد كان يقسم تاريخ نمو الإنسانية إلى أطوار تناظر أطوار نمو الإنسان : طفولة - شباب - نضج. ويرى أن كل طور من هذه الأطوار قائم بذاته له قيمته الخاصة به. فطور الطفولة مثلاً ليس طور شباب ناقص لم يستكمل نواحيه بعد، وإنما طور الطفولة طور قائم بذاته له تفكيره وإحساسه وانفعالاته. ومن هنا كان اهتمامه بانتاج طور الطفولة في تاريخ الإنسانية ذلك الإنتاج الذي يتمثل فيما يتداوله الناس في الأوساط الشعبية من أغان وحكايات وكتب وأساطير، لا في أمة بعينها بل في الأمم كلها بلا استثناء.

وقد فتحت أفكار وأعمال هررد أفاقاً جديدة، ظلت تنسج على مر الأيام خاصة بفضل ما أولته إياها الحركة الرومانتيكية من عناية. وأهم ما جمع من الأدب الشعبي في ألمانيا.

أولاً - من الأغاني الشعبية

١ - مجموعة هررد المشار إليها «أصوات الشعوب في أغان».

٢ - بوق الصبي العجيب

لأنخيم فون أرني وكليمنس برنتانو (١٨٠٦-١٨٠٨)
٣ - أغاني شعبية قديمة من شمال ألمانيا وجنوبها.
للودفيج أولاند (١٨٤٤).
٤ - الأغاني الشعبية التاريخية للألمان.
لروخوس فون ليلينكرون (١٨٦٤ - ١٨٦٩).

ثانياً - من الكتب الشعبية

اهتم بها يوزف جوريس ونشر عنها بحثاً هاماً عام ١٨٠٧. وما لبث تيك وشفاوب وزيمروك أن أخرجوا هذه الكتب للناس إما مترجمة أو محورة. والمقصود بالكتب الشعبية، كتب ظهرت في القرنين الخامس عشر والسادس عشر لتسليية النبلاء والأوساط. وقد اشتهر منها كتاب «الدكتور فاوست» الذي تأثر به جوته.

ثالثاً - الأساطير

- أساطير ألمانية لفيلهم جريم (١٨١٦-١٨١٨)
رابعاً من الحكايات الشعبية :

رابعاً - من الحكايات الشعبية

١ - مجموعتي ياكوب وفيلهم جريم. الطبعة النهائية (السابعة عشرة) عام ١٨٥٧.
٢ - حكايات شعبية تورنجية (١٨٢٣) للودفيج بختاين.

٣ - حكايات شعبية شلزيجهو لشتاينيه (١٨٤٥)
لجارول مولونهوف.

٤ - حكايات شعبية مكلنبورجية (١٨٧٩) لكارل برتش.

حكاية الأخوين جريم

تعتبر الحكايات التي جمعها الأخوان جريم أشهر ما جمع من الأدب الشعبي الألماني إطلاقاً بل ربما من الأدب الشعبي في الدنيا كلها. فمن في ألمانيا وانفسا

وسويسرا لم يقرأ الـ Märchen ومن في البلاد الناطقة بالفرنسية لم يقرأ الـ Contes de la famille ومن في البلاد الناطقة بالإنجليزية لم يقرأ الـ Fairy tales من منا لا يعرف حكاية بيضاء الثلج وحكاية ذات القبة الحمراء ؟

بدأ الأخوان جريم بوحى من أفكار هرذر عام ١٨٠٦ ، بحماس الشباب (ياكوب ٢١ سنة وفيلهم ٢٠ سنة) في جمع الحكايات التي يحكيها الآباء للأبناء ، ويتحاكاها الصغار والكبار في منطقة هسن التي شهدت مولدهما وارتبطا بأرضها أوثق الارتباط . وكانا وهما يقومان بعملية الجمع يتصوران عملهما على النحو التالي : والكلام لهما :

« يحدث عندما تجتث العواصف نبات الأرض أو يأتي عليه ما شاكلها من المصائب التي ترسلها السماء ، أن تظل بقعة صغيرة من الأرض قرب سياج منخفض أو قرب شجيرات قائمة على طريق آمنة ، تلوذ بها سنابل متفرقة ، تبقى مستوية على عودها . فإذا طلعت الشمس بعد زوال الكرب ، بما يفيد الزرع نمت السنابل وحيدة مهملة لا تمتد إليها منجل مبكر ليحصدنها ويؤدى بها إلى حجلات التخزين . حتى إذا جاء الصيف وأشرف على نهايته وبلغت السنابل نضجها وكال امتلائها ، أنت أبادى فقيرة تلتصمها ، وتضمها سنبله إلى سنبله ، وتربطها بيد العناية ، وتحملها إلى الدار ، وتختفى بها أكثر من احتفائها بالحزم الضخمة . وتظل السنابل طوال الشتاء غذاء الناس ، بل ربما ظلت البذر الوحيد للمستقبل .

هذا ما خطر لنا عندما رأينا ، كما رأى آخرون ، أن الكثير مما ترعرع في الماضي قد تلاشى ، بل تلاشى معه حتى مجرد التفكير فيه . ولم يبق منه إلا ما ينتج بين جنبات الشعب من أغان وكتب قليلة وأساطير وحكايات منزلية بريئة . كانت أماكن الدفاء عند المدفأة وعند موقد الطهي ، وسلام الأسطح ، وأيام الأعياد التي ظل الناس يحتفلون بها ، والمراعى والغابات

المهذبة ، والخيال الصافي ، كانت هذه كلها السياج الذي حاما ونقلها من عصر إلى عصر » (مقدمة طبعة ١٨١٩) .

واكملت عام ١٨١٢ مادة الجزء الأول فصدر يضم حكايات جمعت من منطقة هسن عند الراين والكنسج ، جمعت على الطبيعة . كان الأخوان يلتقطانها من أفواه راويها أو روايتها ويسجلانها كما هي ، لا يعدان أيديهما إلى مضمونها قط ، وإنما يتناولان الأسلوب فيهبانه ويصبان الكلام في قالب متجانس . فأخرجنا من الأصل الشفهى ما كان به من كلمات غريبة لا قبل للكثيرين بها ، واستبعدا الكلمات الأجنبية ، والكلمات التي تناسب الأولاد . فجاء الأسلوب متشابهاً فريداً في نوعه .

ولما لقي الجزء الأول اقبالا عظيماً أسرع الأخوان جريم فأخرجوا جزء ثانياً جمعاً مادته من المنطقة حول مونستر وباديورن بمقاطعة فستاليا ، وكذلك من منطقة كاسل . بل ضما إلى ذلك حكايات من النمسا ومن بومن Deutschböhmen ومن غيرها من المناطق .

ويذكر الأخوان جريم بالامتنان فلاحه في الخمسين من عمرها من قرية قرب كاسل ، اسمها السيدة فيمينن Frau Viehmännin قصت عليهما جانباً كبيراً من حكايات الجزء الثاني . « كانت السيدة فيمينن ما تزال قوية البنية ، لا تجاوز الخمسين من عمرها . وكانت ملامح وجهها توحى بالثبات والفهم والظرف ، وعيناها تنظران في وضوح وحدة . كانت تحفظ الأساطير القديمة مسجلة في ذاكرتها القوية وتقول هي نفسها أن تلك هبة لم تمنح للكثيرين ، وأن هناك من لا طاقة لهم على حفظ الأشياء مترابطة معاً . أما هي فكانت تحكى واعية ، متأكدة من نفسها ، تحكى بحبوية شديدة ، وتجد متعة في الحكاية عندما تلقىها أولاً على سبيلها ، ثم تعيدها ثانية في بطنه حتى تتمكن من تسجيلها . . . وكانت لا تغير الكلام مهما كررت . »

مصدر هذا الكنز من الحكايات

عاصر الأخوان جريم عالم اللغويات الهندية تيودور بنفاى Theodor Benfey وكان على رأيه الذى يتلخص فى أن الحكايات الشعبية المنتشرة بين الناس فى أوروبا مثلها مثل لغاتهم ، تنحدر من أصل هنلو جرمانى ، وأنها على الأرجح انطلقت من الشرق (من الهند) إلى الغرب . وتتبع بنفاى الأصل الهندى (انتشاثانترا Panchatantra فوجد أنه قد ترجم إلى الفارسية الهلوية فى عهد كسرى أنو شروان (٥٣١ - ٥٧٩) ومن هذه الترجمة جاءت الترجمة العربية « كليلة ودمنة » حوالى عام ٧٥٠ : ثم نقلت الترجمة العربية إلى السريانية والإغريقية فى القرن الحادى عشر ، ثم أنشئت من الترجمة الإغريقية ترجمات مختلفة إلى الإيطالية واللاتينية والألمانية وإلى لغات سلافية . فانتشرت فى الربع الأوروبية .

ونظرية بنفاى التى تعرف فى صورتها الحديثة باسم « النظرية الهندية » لا تزال تجد لها مؤيدين كثيرين . كما يهاجمها أصحاب نظريات أخرى ، ويعتمدون فى هجومهم على أنها مبنية على عدد قليل جداً من الحكايات ، وما ينطبق على هذا العدد القليل لا يتحم انطباقه على الحكايات كلها .

ويرجع البعض حكايات جريم إلى أصول من ألف ليلة وليلة . والحق أننا نجد حكايات ليست بالقليلة واضحة الصلة بـ « ألف ليلة وليلة » . إليك ما أعرف منها (والرقم بين القوسين رقم تسلسلها فى الطبعة النهائية للحكايات) :

— قصة الصياد وزوجه (١٩) .

— اللص ومعلمه (٦٨) .

— ستة يضربون فى الأرض (٧١) .

— الجبل الذهبى (٩٢) .

— العصفير الثلاثة (٩٦) .

— ماء الحياة (٩٧) .

— العفريت فى زجاجة (٩٩) .

— جبل سيملى (١٤٢) .

وهناك اتجاه يرى أن الجزم بأصل واحد للحكايات كلها تقييد لا مبرر له ، وأن الحكايات نشأت فى بيئات متعددة . وقامت دراسات تفصيلية للميزات التى تميز كل بيئة من البيئات المقترحة ، استتبعها تقسيم الحكايات إلى مجموعات حسب مصادرها . وأبما كان المنبع الذى تفجرت عنه هذه الحكايات ، فالهمم أنها الآن فى صورتها هذه ملك للإنسانية كلها .

وتبلغ حكايات جريم ٢٠٠ حكاية تضمها نحو ٦٠٠ صفحة من القطع المتوسط بحروف صغيرة . وتتفاوت الحكايات فى الطول ، بعضها لا يبلغ العشرين سطراً ، وبعضها يصل إلى نحو ١٠ صفحات . وأشهرها :

١ — ملك الضفدع .

٢ — الذئب والعزات السبع .

٣ — هنزل وجريتيل .

٤ — أشنبوتل (سندريللا) .

٥ — ذات القبة الحمراء .

٦ — بيضاء الثلج .

٧ — الأوزة الذهبية .

٨ — الأرنب والقنفذ .

٩ — القط ذو الحذاء الطويل .

١٠ — العفريت فى زجاجة .

وقد أصبحت « الحكاية » Das Märchen

بفضل أعمال جريم نوعاً أدبياً يعالجه الأدباء ، كما يعالجون الرواية والقصة القصيرة وما إليها . وأشهر من عالج نوع الحكاية فى ألمانيا نيك ، فوكيه ، شاميسو ، هارف ، هوفمان . وامتزج نوع الحكاية بأنواع أخرى فهناك دراما حكاية Märchendrama وأوبرا حكاية

Märchenoper

حكاية جميل سيميلي

يحكى أنه كان هناك أخوان ، أحدهما غنى والآخر فقير ، أما الغنى فكان لا يبر بالفقراء ، وأما الفقير فكان يعيش من تجارة الحبوب عيشة ضيقة بئسة حتى أن اليوم كان يمر فلا يكسب لزوجته وأولاده لقمة يقيمون بها أودهم . وفى يوم من الأيام ، اتفق أن سار بعربته خلال الغابة فرأى فى ناحية منها جبلا عظيما غير ذى زرع ، فوقف أمامه ساكناً مندهشاً ، لأنه لم يكن قد رآه من قبل . وبينما هو واقف كذلك ، رأى اثني عشر رجلا طويلا مقبلين ، فأيقن أنهم من قطاع الطرق ، فدفع عربته إلى أجمة وارتنى شجرة هناك وانتظر ما سيحدث . فاذا الاثنا عشر يتقدمون إلى الجبل ويصيحون : « يا جبل سمسى ، يا جبل سمسى ، افتح » . فانشق الجبل القاحل من وسطه ودخل الاثنا عشر رجلا ، ثم انقفل . وبعد برهة انفتح الجبل وخرج الرجال يحملون أثقالا على ظهورهم ، فلما اكتملوا خارج الجبل صاحوا : « يا جبل سمسى ، يا جبل سمسى ، اقفل » فالتأم الجبل ولم يعد أحد يرى فيه مدخلا لدخول ، وراح الرجال الاثنا عشر لحالهم ، فزّل الفقير من فوق الشجرة عندما تواروا عن بصره تماماً ، وأشتاق إلى معرفة السر الذى يخفيه الجبل فى بطنه ، فتقدم وقال : « يا جبل سمسى ، يا جبل سمسى ، افتح » فانفتح الجبل أمامه ، فدخل ، فاذا الجبل كله مغارة ملأى بالفضة والذهب ، وفى المؤخرة أكوام من اللآلىء والجواهر البراقة مكومة كأكوام الحبوب . فلم يعرف الفقير أى شىء يفعل ولم يعرف ان كان يحق له أن يأخذ لنفسه من الكنوز شيئاً . وأخيراً ملأ جيوبه بالذهب وترك اللآلىء والجواهر لم يمسها . فلما خرج قال : « يا جبل سمسى ، يا جبل سمسى ، اقفل » . فانقفل الجبل وعاد بعربته إلى داره . منذ ذلك اليوم راحت همومه ، فقد أصبح الآن فى استطاعته أن

يشترى بالذهب لامراته وأولاده الخبز بل والنيذ كذلك . وعاش سعيداً مستقيماً ، يبر بالفقراء ويحسن إلى كل إنسان . فلما فرغ ماله ذهب إلى أخيه واستلف منه مكيالا وذهب وأحضر مالا من جديد ولم يعد يده إلى الكنوز الكبيرة . ولما أراد للمرة الثالثة أن يجلب مالا ، راح لأخيه واستلف منه المكيال . لكن الغنى كان يكن له منذ وقت طويل الحقد على ثروته وعلى بيته الجميل الذى أنشأه ، وكان لا يستطيع أن يفهم مصدر ثروة أخيه ولا الذى يفعله بالمكيال . ففكر فى حيلة ودهن قاع المكيال بالقار ، فلما أعيد إليه المكيال ، وجد فيه قطعة ذهب عالقة بالقار . فذهب إلى أخيه وسأله : « ماذا كلت بالمكيال ؟ » . فأجابته : « قمحاً وشعيراً » . فأخرج له قطعة الذهب وهدده بأن يشكوه إلى المحكمة إن هو لم يقل له الحقيقة . فحكى له كل ما حدث . فأمر الغنى من فوره باعداد عربة وانطلق وقد عقد النية على أن يقتنم الفرصة خيراً من أخيه وأن يجلب كنوزاً تختلف عما جلب الآخر كل الاختلاف . فلما بلغ الجبل صاح : « يا جبل سمسى ، يا جبل سمسى ، افتح » . فانشق الجبل ودخل . فاذا الكنوز كلها أمامه ، فظل مدة لا يعرف بأنها يبدأ . وأخيراً حمل من الجواهر ما استطاع وشرع ينقل حملة إلى الخارج . ولكنه - وقد ملكت عليه الكنوز فواده وحسه - نسى اسم الجبل وصاح : « يا جبل سيميلي ، يا جبل سيميلي ، افتح » . ولكن ذلك لم يكن الاسم الصحيح ، فلم يتحرك الجبل وظل مقفلاً . هنالك تملكه الخوف ، وكلما أطلت التفكير فى الاسم كلما ازدادت أفكاره اضطراباً والكنوز كلها لا تجدى فى ذلك نفعاً . فلما حل المساء انفتح الجبل ودخل الاثنا عشر رجلا ورأوه فضحكوا وقالوا : « أيها الطائر ، لقد أمسكتنا بك أخيراً . أنظن أننا لم نلاحظ أنك دخلت هنا مرتين ؟ لقد أفلت مرتين ، وفى الثالثة لن تخرج منها » . فصاح قائلا : « لم أكن ذلك ، بل كان أخى » . وظل يتوسل

ويقول ما شاء ليقوا على حياته ، فلم يغن ذلك عنه شيئاً ، وقطعوا رأسه » .

ذات القبة الحمراء

يحكى أنه كانت هناك بنت صغيرة حلوة ، كان كل من يراها يحبها ، وكانت جدتها أكثر الناس حباً لها ، كانت من فرط حبها لها لا تعرف كم من الهدايا تقدم إلى الصغيرة . وذات مرة أهدت إليها قبة صغيرة من القطيفة الحمراء لاقت بها فلم تكن البنت تريد بها بديلاً بل كانت تلبسها على الدوام ، فأطلق الناس عليها اسم « ذات القبة الحمراء » . وفي يوم من الأيام قالت لها أمها : « تعالى يا ذات القبة الحمراء ، إليك قطعة من الفطير وزجاجة من الخمر ، اذهبي بهما إلى جدتك فهي مريضة واهية ، وإذا طعمتهما انتعشت ، اذهبي قبل القيولة ، فاذا سرت ، فكوني مهذبة مؤدبة ، ولا تنحرفي عن الطريق ، فتعني وينكسر الزجاج ، ولا تنال الجدة شيئاً . فاذا دخلت حجرتها فلا تنسى أن تسلمى عليها ولا تبدئي بالالتفات حواليك إلى كل ناحية » .

فكانت ذات القبة الحمراء : « سألحس قضاء ذلك » . ووضعت يدها في يد أمها وعاهدتها على ذلك . كانت الجدة تسكن بعيداً في الغابة ، على مسيرة نصف ساعة من القرية . فلما بلغت ذات القبة الحمراء الغابة ، صادفت الذئب ، ولم تكن تعرف أى حيوان شرير هو ، فلم تحشه . قال لها : « سلام عليك يا ذات القبة الحمراء » . فردت عليه قائلة : « شكراً جميلاً لك يا ذئب » . - « إلى أين في هذا الوقت المبكر ، يا ذات القبة الحمراء ؟ » - « إلى جدي » - « وماذا تحملين هنا تحت مريلتك ؟ » - « فطيراً ونبيداً - بالأمس خبزنا الفطير ولا بد أن تنال الجدة المريضة الواهية شيئاً منه فييدها وتزيد به قوة » - « وأين تسكن جدتك يا ذات القبة الحمراء ؟ » . فقالت « على مسيرة ربع الساعة من

هنا ، داخل الغابة ، تحت شجرات البلوط الثلاث الكبريات ، هناك منزلها تحت سياج من شجيرات الجوز ، كما تعلم » . وقال الذئب في نفسه : « هذا المخلوق الصغير الطرى لقمة سميكة ، ألد طعماً من العجوز . عليك إذن بالحيلة حتى تفوز بالثنتين » . وسار هنيئاً بجوار ذات القبة الحمراء ثم قال : « يا ذات القبة الحمراء ، انظري إلى الزهور الجميلة حوالينا . لم لا تلتفتين حولك ؟ أظن أنك لا تسمعين قط الأطياف تنشئ نشيئاً حلواً ؟ إنك تسيرين في طريقك كما لو كنت ذاهبة إلى المدرسة ، والدنيا لذيدة هنا في الغابة » . ففتحت ذات القبة الحمراء عينيها ، وما أن رأت أشعة الشمس تراقص خلال الأشجار ذات العيون وذات الشمال ، والدنيا كلها مليئة بالأزهار الجميلة ، حتى توقفت وفكرت . « ماذا لو قطفت لجليتي باقة يانعة من الزهور آخذها لها معي ، فتفرح بها ، ما زال الوقت مبكراً وسأصل على أى حال في الموعد المناسب » . وانحرفت عن الطريق إلى الغابة وطفقت تبحث عن أزهار . وكانت إذا قطفت وردة تقول في نفسها : هناك أجمل منها ، وجرت بعيداً لتلتبسها ، حتى توغلت في الغابة توغلاً . أما الذئب فالتجهم إلى بيت الجدة وقرع الباب . « من هناك ؟ » - « أنا ، ذات القبة الحمراء ، أحضرت لك فطيراً ونبيداً افتحي » . - فصاحت الجدة « اضغطي على المقبض ، فأنا واهنة لا أقوى على النهوض » . وضغط الذئب على المقبض فانفتح الباب وراح من فوره دون أن يتفوه بكلمة واحدة إلى سرير الجدة وابتلعها . ثم ارتدى ملابسها ولبس غطاء رأسها وتعمد في سريرها وأنزل عليه الستائر .

كانت ذات القبة الحمراء قد جرت وراء الأزهار حتى جمعت منها الكثير ولم تعد تقوى على حمل المزيد ، فتذكرت جدتها وسلكت السبيل إليها . واندبهشت عندما وجدت باب بيتها مفتوحاً . ولما دخلت الحجرة

المجرم العتيد ، لقد طال بحثي عنك . وأوشك أن
يبيء سلاحه لقتله ، فخطر بباله أنه يحتمل أن يكون
الذئب قد افترس الجدة وأنه يمكن انقاذها . فلم يطلق
ناراً بل التمس مقصاً وشرع يشق بطن الذئب النائم .
ولم يكذب يقص بالمقص بضع قصات حتى رأى القبة
الحمراء تهل ، وبعد قصات أخرى قفزت البنت
خارجة تصيح : « آه ، كم تملكني الرعب ، لقد كان
الظلام دامساً في بطن الذئب » . ثم خرجت الجدة على
قيد الحياة ، وكانت لا تكاد تقوى على التنفس .
وأسرعت ذات القبة الحمراء فأحضرت أحجاراً
كبيرة ملأت بطن الذئب بها ، فلما استيقظ أراد أن
يقفز فراراً ولكن الأحجار كانت ثقيلة ، فخر
صريعاً .

هناك فرح ثلاثهم ، أما الصياد فسلخ فراء الذئب
وغدا به إلى داره ، وأما الجدة فأكلت الفطير وشربت
النيبذ الذي أحضرته ذات القبة الحمراء واستعادت
قواها وأما ذات القبة الحمراء فقالت في نفسها : « لن
تنحرف مرة ثانية في عمرك عن الطريق لتجرب في الغابة
ما دامت أملك قد نهبتك عن ذلك » .

أحست شيئاً غريباً وقالت في نفسها : « آه ، ربي ،
كم أنا اليوم خائفة ، وكنت دائماً أحب أن أكون عند
جدتي » . ثم قالت : « صباح الخير » . ولكنها لم تتلق
رداً . فتقدمت إلى السرير وشدت الستائر فإذا الجدة
راقدة ، وغطاء رأسها نازل على وجهها ، وشكلها
عجيب . « آه ، يا جدتي ، مالي أرى لك أذنين
كبيرتين » . « حتى أحسن سماعتك » . - « آه ، يا جدتي
مالي أرى لك عينين كبيرتين » - « حتى أحسن
رويتك » . « آه ، يا جدتي ، مالي أرى لك يدين كبيرتين »
- « حتى أحسن الإمساك بك » - « ولكن يا جدتي ،
مالي أرى لك هذا الفم الكبير البشع » - « حتى أحسن
افتراسك » . وما قال الذئب هذا حتى قفز قفزة من
السرير وابتلع ذات القبة الحمراء المسكينة .

فلما أشبع الذئب ملذاته عاد إلى السرير وتعدد فيه
ونام وشرع يحدث شخيراً عالياً . وانفق أن كان
الصياد يمر بالبيت في تلك اللحظة ، فقال في نفسه :
« ما للعجوز تشخر ، لا بد أن أطل عليها ربما أعوزها
شيء » . فدخل الحجرة ، وما اقترب من السرير حتى
وجد الذئب راقداً فيه . فقال : « أأجذك هنا أيها



الفُرس الأيسخيلوس

بمّسلم

الدكتور محمد سليم سالم

وأشاد بها سيشرون (في القرن الأول قبل الميلاد) .
فلا غرو إن نشأ أيسخيلوس ورعاً تقياً يدافع عن العدالة
الإلهية .

كان لأيسخيلوس أخ وأخت ؛ أما أخوه فقد
إشترك في موقعة ماراثون سنة ٤٩٠ وأظهر بسالة نادرة .
أما أخته فهي أم الشاعر المسرحي فيلوكليس الذي
انتصر على سوفوكليس عندما عرض الأخير أعظم
قصصه ، أوديب ملكاً .

إننا لا ندرى متى ولد أيسخيلوس ولكننا نعرف
أنه فاز بالجائزة الأولى لأول مرة في سنة ٤٨٤ ق . م .
وقد استنتج النقاد من ذلك أنه عرض أول قصة له
حوالي سنة ٥٠٠ ق . م وأنه ولد حوالي سنة ٥٢٥ ق . م .
وقد اشترك أيسخيلوس في موقعة ماراثون سنة ٤٩٠
ق . م وأبلى بلاء حسناً ، كما اشترك في الحرب التي دارت
بعد عشر سنوات بين اليونان وبين الفرس بقيادة الملك
إكسركسيس Xerxes . ثم بعد ذلك قبل أيسخيلوس
دعوة هيرون طاغية سرقسطة فسافر إليها بين سنتي
٤٧٢ و ٤٦٨ ق . م . ثم عاد ثانية إلى أثينة ليركها في
عام ٤٥٨ أو بعده . ووافته منيته في صقلية بالقرب من
بلدة جيبلا في سنة ٤٥٦ - ٤٥٥ ق . م . ولنا ندرى
سبب تركه أثينة في أواخر حياته . والناظر في قصة

يعتبر أيسخيلوس رب التراجيديا اليونانية ، لا لأنه
أول من ابتدعها ، فقد مرت قبله بأدوار كثيرة تطورت
في أثنائها من أناشيد الديرامب إلى ظهور الحجب ونشأة
الحوار ؛ ولم يكن أول من عرض قصصاً مسرحية
في أثينة ، فقد سبقه أربعة من شعراء المسرح ، إلا أن
جميع من مضوا قبله كفاهم ممثل واحد . ومن الواضح
أن ممثلاً وحيداً لا يمكنه إبراز الصراع بين الانفعالات
الإنسانية المختلفة . ويحظى أيسخيلوس في تاريخ
التراجيديا بهذه المنزلة السامية لأنه أول من استخدم
ممثلاً ثانياً ، كما أنه أول من ابتدع الأحذية العالية التي
يلبسها الممثلون والملابس الفخمة والأساليب الجزلة .
ولهذا نحييه الجوقة في قصة الضفادع لأرستوفانيس
عندما تغني لأول مرة بعد ظهوره على المسرح :

أنت يا أول يوناني ، يا من شيدت

بروجاً من الأنغام الجليلة

كما تصفه بأنه رفع التراجيديا من الحضيض إلى عالم
الفن المهيّب .

كان والد أيسخيلوس يدعى يوفوريون ، وكان
يسكن قرية إيلوسيس مقر عبادة ديمتير وابنتها ومستودع
الأسرار المقدسة التي ذاع أمرها وانتشر صيتها وبقيت
لها شهرتها طوال العصور القديمة ، فتغنى بها سوفوكليس

الضفادع لأرستوفانيس التي عرضت بعد موته بخمس سنوات يستطيع أن يرى مكانة أيسخيلوس في قلوب مواطنيه .

يقول الرواة إن أيسخيلوس كتب ما يقرب من تسعين قصة ولكنه لم يحظ بالجائزة الأولى غير ثلاث عشرة مرة ، ولم يبق لنا من مسرحياته إلا سبع . غير أن لهذه القصص الباقية أهمية كبرى : فقصة الضارعات أنموذج لأقدم قصة مسرحية وصلت إلينا والأورستيا تتألف من ثلاث قصص متكاملة وهي الثلاثية trilogy الوحيدة التي وصلت إلينا من العالم القديم كله . أما قصة بروميثيوس فهي مثال رائع للثورة على ظلم زوس من قلم شاعر ورع جعل من زوس الحامي لأفراخ الطيور في أعشاشها . وقد اشتهرت قصة السبعة هاجمون طيبة بأنها قصة مليئة بروح أريس ، إله الحرب ، كما أن قصة الفرس هي المثل الوحيد لمسرحية رائعة كتبت حول موقعة لم يمض عليها أكثر من سنوات .

قصة الضارعات

وتتلخص قصة الضارعات Supplices في هروب خسين فتاة مع أبهن ، داناوس ، حين أراد أبناء عمهن ، أيجيوتوس ، الزواج منهن . لجأت هؤلاء العذارى المصريات إلى مدينة أرجوس من أعمال بلاد اليونان واحتمن بمذبح زوس فأصبحن بذلك لاجئات في كنف الدولة .

وبدخل ملك أرجوس المسرح فيتضرعن إليه أن ينقذهن ، ولكنه كملك يوناني عليه أن يستشير الجمعية العامة ، إذ ربما أفضى الأمر إلى حرب مع مصر . وهو يرسل داناوس لإثارة الشفقة في قلوب أهل المدينة . وتغنى الجوقة المؤلفة من الفتيات الضارعات أنفسهن قصة إيو ونجواها ونزولها مصر وولادتها إيفافوس (المولود باللمس) الذي حكم الديار المصرية والذي يعتبر جد الضارعات . ويعود أبوهن لإخبارهن بأن أهل أرجوس وافقوا على حماية اللاجئات . فتغنى الجوقة أنشودة رائعة تستنزل فيها على أرجوس شآبيب الرحمة والسعادة . ثم يرى داناوس سفن المصريين

قادمة . ويسرى الاضطراب والخوف إلى قلوب العذارى ، فيطمشهن ويسرع إلى أرجوس يطلب المعونة ولكنه لا يأتى إلا بعد انتهاء الخطر . وتغنى الجوقة وهي ترتعد أغنية مليئة بالخوف والقلق . ويظهر الرسول المصرى ومعه دون شك ثلة من الجنود : فيأمر الضارعات في جفوة أن يتركن المذبح وأن يعدن إلى مصر . ولكنهن يرفضن . ومحاول الرسول ومن معه استعمال العنف والقوة ، ولكن الملك يدخل في هذه اللحظة ، فيويغ الرسول وينهره متحدثاً بقوة مصر . ويرحل الرسول ومن معه ، وهو ينذر بالويل والثبور . وتنتهى القصة بأنشودة تطلب فيها الفتيات حماية زوس :

أى زوس العظيم ، خلصنا

من الزواج بأبناء أيجيوتوس .

كانت قصة الضارعات بلا ريب تعتبر أقدم قصة وصلت إلينا من الأدب اليوناني . لكن بزدية وجدت بالهينسة بمحافضة النيا ونشرت في عام ١٩٥١ ، قلبت الأمر رأساً على عقب ، فهي تثبت أن هذه القصة كتبت قبل موت أيسخيلوس بخمس عشرة سنة فقط ؛ وكان الظن قدماً أنها عرضت في سنة ٤٩٢ - ٤٩١ ق.م غير أنه لمعرفة قيمة هذه المسرحية يجب أن تقارن بالمسرحيات التي كتبت قبل عصر أيسخيلوس . فهي تمثل الطراز العتيق الذى عظمت فيه أهمية الجوقة . ولا تحتاج قصة الضارعات إلى ممثل ثان إلا في فصل واحد فقط . ولو حذفت أغاني الجوقة من القصة ، لما بقيت هناك مسرحية .

وقد ذاعت أسطورة الضارعات وانتشرت في بلاد اليونان واستهوت أفئدة صانعى الخزف . ولهذه الأسطورة بقية وهي أن بنات داناوس قبلن ظاهراً الزواج من أبناء عمهن ثم قتلهم جميعاً يتخريص من أبهن عدا واحدة استسلمت لزوجها ثم طلبت منه الفرار وانتفاذ حياته . وقد قدمت للمحاكمة من أجل ذلك لحننها في ميمنها ومحالفتها لأمر أبها ولكنها برئت . وكانت إلهة الحب هي التي دافعت عنها مؤكدة قوة الحب الذى لا غالب له : تصرخ السماء المقدسة اشتياقاً إلى قبلة من الأرض وتحرق الأرض شوقاً إلى الاندماج في السماء

حتى إذا سقط ماء الحبيب السماوى على الأرض
اهتزت وربت وأنبثت من الزرع ما فيه
غذاء الإنسان والحيوان .

وقد عيب على قصة الضارعات، أنها لا بطل فيها
ولا تشخيص ، بل يمكن القول بعدم وجود موضوع .
فالجوقة تتألف من عذارى عادات وقعن في خطر .
وأبوهم داناوس محب لإسداء النصيح لبناته دون
ضرورة . والاصطدام الدراماتيكي الوحيد في القصة
يحدث بين الملك ورسول المصريين . وتنتهى القصة
في سلام .

وقد كثر التساؤل لم هربت العذارى من الزواج
بأبناء عمهن ؟ وهل الزواج بابن العم محرم في العالم
القديم ؟ وليس في هذه القصة إشارة إلى الزواج من
داخل العشيرة أو خارجها ، ولم يكن الزواج بأبناء العم
حراماً في مصر أو في بلاد اليونان ، ولكن سبب
هروب الفتيات من الزواج بأبناء عمهن هو اليغض
والكرهية التي تملأ قلوبهن وقلوب أبين ضد عمهن
أجيتوس وضد أبنائه . فهن قد قررن من زواج
بالإكراه . وقد ورد في الأساطير المتأخرة أن زوس
عاقب بنات داناوس بما عدا واحدة بقسرهن على ملء
إناء مثقوب . وقد فسر بعض العلماء هذه العقوبة على
أنها جزاء لرفضهن فكرة الزواج ، ولكننا لا نجد في قصة
الضارعات أى إشارة إلى مثل هذه العقوبة .

وكانت قصة الفرس Πέρσαι تعتبر القصة
الثانية فيما وصل إلينا من مسرحيات أيسخيلوس على
اعتبار أن قصة الضارعات ترجع إلى سنة ٤٩٢ ق . م .
ولكن بردية الهنسة التي سبقت الإشارة إليها أثبتت أن
قصة الفرس أكثر قدماً . وتمتاز قصة الفرس بأنها
المسرحية الوحيدة التي عاجلت بتجاذح حوادث معاصرة
اشترك الشاعر فيها بنفسه . فهي تخليد لنصر أثينة في
سلاميس في سنة ٤٨٠ ق . م . وهي أجمل تعبير عن
خلاص اليونان عامة والأثينيين خاصة من يبر البرابرة .
تلو جوادث القصة لا في أثينة ولا في أى بقعة
من بلاد اليونان وإنما في فارس وأمام القصر الملكي في
سوسا . وتتألف الجوقة من مستشارى الملك ووزرائه

الذين عهد إليهم بالحكم أثناء غيابه . وقد طالت غيبته
وانقطعت أخباره واستحوز عليهم القلق على مصيره
ومصر الشباب الفارسي . وتدخل أنوسا أم الملك وقد
استولى عليها الفزع ، فقد رأت حلماً قص مضجعها :
رأت فيما يرى النائم أن امرأتين إحداها ترتدى
الملابس اليونانية والأخرى تلبس الملابس الشرقية قد
ربطهما ابنها اكسركسيس إلى عرته . أما الثانية فظلت
ساکنة ، وأما الأولى فقد حطمت العربة وألقت بالملك
أرضاً . وتناقش الجوقة هذه الرؤيا ، ناصحة أنوسا
بالقرب إلى الآلهة وإلى روح دارا لدبر الشر عن البلاد .
ثم يأتي رسول يحمل أخباراً منكراً : لقد هلك كل
شئ ودمرت قوات فارس تدميراً تاماً . وتظل الملكة
صامتة والرسول يفيض في سرده المصائب التي حلت
بالجيوش الفارسية . فقد أذهلها الفارعة ، ولكنها تبدأ
حديثها محتفظة بكرامتها ذاكراً أن على البشر أن يصبروا
على ما ترسل السماء من نواب . ثم تسأل الرسول أن
يخبرها عن سقط من النبلاء والأمرء وذوى الصولجان
ونجيبها الرسول بأن ابنها قد نجا ولا يزال حياً يرى ضوء
النهار . فتظهر الملكة سرورها ويستمر الرسول في
إخبارها عن قتل من عطاء فارس ، ثم يحتم بأن ينسب
الكارثة إلى إله ما انحاز إلى قوات العدو فدمر الجيش
الفارسي :

فهناك آلهة محافظون على مدينة الإلهة بالاس .

أنوسا : ألم تدمر مدينة أثينة ؟

الرسول : بلى ! ولكن رجالها لم يحسبهم

سوء . وهم حصنها الحصين .

ثم يخبر الرسول الملكة عن خديعة ثيميسوكليس
— دون أن يذكر اسمه — الذي أرسل عبده إلى ملك
الفرس يخبره بعزم اليونانيين على الحرب ليلاً وما كان
من أمر الملك بسد جميع منافذ خليج سلاميس ليقع
الأسطول اليوناني في يده . وتدخل الملكة القصر لإعداد
ما يلزم لتقديم الضحايا والقربان . وتتشدد الجوقة نشيداً
حزيناً تبكى فيه مصرع رجال فارس والظلام الذي
خيم على دورهم وتتوجع لفقد دارا وفتوحاته . وتخرج
الملكة حاملة القربان وتشترك مع الجوقة في استعطاف

التي نسكنها . كانت الرابطة وثيقة بين الإنسان وعشيرته لأن التضامن العائلي كان وقاية للمرء إن اعتدى على أحد وجنة له إن اعتدى عليه . وكذلك كانت المدينة مبعث ضمان واطمئنان للمرء ما دامت قائمة ؛ أما وقوعها في يد الأعداء فكان نهاية الدمار والخراب .

كانت التراجيديا في العالم القديم تدور دائماً حول أعمال الأبطال ومصائر العظماء ، فليس هناك شخصية هامة في قصة تراجيدية إلا ولها اجلال وتقديس أو تحف بها المهابة لأمر ما . وقد عيب على يوريبيدس أنه أنزل التراجيديا من عليائها لأنه - وإن احتفظ بالأسماء القديمة والشخصيات العتيقة - لم يحفظ عليها هيبتها ولم يصن كرامتها بل حاول أن يجعل من أبطال اليونان القدامى رجالاً يشهون معاصرة أو بالأحرى حاول أن يخلع ما علق بهؤلاء الأبطال من مهابة لينفذ إلى قرارة نفوسهم وسويداء قلوبهم ، وهي لا تختلف في شيء عن طبيعة البشر التي يشترك فيها الناس أجمعون . فعندما وضع أيسخيلوس قصة الفرس كان عليه لكي يجعل من مسرحيته قصة باهرة أن يخرج بها عن نطاق الحوادث المعاصرة وأن يهبها عظمة وجلالا . فإذا كان الإغريق قد قهروا الفرس ، وإذا كان الآثينيون قد دمروا جيوش فارس وأساطيلها ، فلم يفعل ذلك بشر ، وإنما كان ذلك من صنع الآلهة . واحتفاظ أيسخيلوس بهذا الشعور من أول مسرحية الفرس إلى آخر بيت فيها هو سر نجاحها وروعها . ولهذا لا نجد ذكراً لأحد من قواد اليونان في هذه القصة . ولكن الحال مختلف فيما يخص الفرس . فقد ملأ أيسخيلوس قصته بأسماء فارسية . فهذه الأسماء الغريبة أبعدت القصة عن المستوى المعتاد ، وجعلت من الجائز أن تذكر هذه الأسماء في قصة مسرحية . ثم إن الفرس وإن كانوا هم المغلوبين المهزومين فقد أظهرهم أيسخيلوس أبطالاً صناديد . لقد أنزلت بهم الكارثة الحزن والكآبة واليأس ، ولكنها لم تجعل منهم أنذالا أو جبناء . ومع فداحة القارعة لم تفقد أتوسا أم الملك كرامتها أو تظهر بمظهر غير لائق بها . وهذه الروح العالية التي عالج بها أيسخيلوس أعداء وطنه تعتبر أمراً يثير الإعجاب ولا سيما إذا قورن

روح دارا لتظهر ولتقدم لم النصيح . ويظهر شبح دارا ، وبعد أن يستمع إلى الأخبار السيئة ، يشرح للملكة وللجوقة أسباب التكب : إنها نبوءة قديمة كان يود ألا تتحقق بهذه السرعة . ولكن متى سارع المتكبر إلى تدمير نفسه ، وجد الآلهة إلى جواره تدفعه دفعا ! ويعود شبح دارا إلى قبره بعد أن ينصح الجوقة بعدم شن حرب على بلاد اليونان مرة أخرى مهما عظمت قوات فارس . فأرض بلاد اليونان حليفة لأهلها . وتعود الملكة إلى القصر ويأتي اكسركسيس في أسبال ممزقة فريداً وحيداً فتصحبه الجوقة إلى القصر . وتنتهي القصة بين تفجع الملك وعويل الجوقة .

نعتبر قصة الفرس من أروع ما كتب أيسخيلوس ، ولكنها مع ذلك قصة تاريخية ، ومن الصعب تأليف قصص مسرحية عن انتصارات قومية معاصرة . وقصة الفرس على الرغم من روعتها موضوعها بسيط وليس بها تشخيص ولم تكن أول قصة كتبت عن انتصار الآثينيين . فقد وضع فرينيخوس قصة مسرحية تحمل نفس الاسم .

ولكن على الرغم من أن الأشعار الوطنية قد ينقصها الإلهام ، لكن المشاعر الوطنية قد تكون في بعض الأحيان موضوعاً لقصائد رائعة . والمزمنة تهمز المشاعر وترك آثاراً أكثر دواما من النصر ، ولذا كانت المزمنة دائماً حافزاً على نظم شعر رائع . ولكن يمكن أن ينظر إلى النصر من زاوية أخرى : من زاوية الخلاص من خطر محقق . وفي هذه الحالة يمكن للنصر أن يصبح موضوعاً لشعر خالد . ولقد كان من خصائص أيسخيلوس أن يسمو بأى موضوع يتناوله ، ولهذا خلصت قصة الفرس من العوامل التي كان من الممكن أن تعمل ضدها . وقد لاحظنا أن قصة الفرس موضوعها بسيط وقلنا إنه ليس بها تشخيص ، ولكن حبكة الموضوع ودراسة الأشخاص ، إن لم توجد ، لا تضرب الأعمال الفنية التي بلغت الذروة ، وإن كانت جودة الموضوع تجعل من المؤلفات التي لا تعلق إلى الذروة قصصاً جذابة تثير الاهتمام . كما يجب أن نذكر أن الممدن القديمة لصغرهما وأرباط سكانها بها تعلق بها أهلها أكثر من تعلقنا بالمدن

بما يحدث في أيامنا هذه في الدعاية ضد الأعداء في أثناء الحروب من افتراء الكذب واختلاق ما لم يحدث على الإطلاق .

لم يعر أيسخيلوس كبير اهتمام للدقة في ذكر المواقع الجغرافية . وهو لا يضطرب إن كان المنظر الأول في سوسا وقبر دارا في مكان بعيد عن مقر الحكم . ولم يشأ أيسخيلوس أن يجعل مكان عرض القصة في أي ركن من بلاد اليونان بن الإغريق المنتصرين بل جعل المسرح يمثل قلب بلاد الفرس . وأكثر أيسخيلوس من ذكر كلمة هوبريس ὄπρις لأنها تحوى مغزى القصة كلها . فالكبر يسبق الفشل والكبرياء يتبعها السقوط . وقد تجرأ أيسخيلوس وبغى وتعدى حدود البشر وداس تماثيل الآلهة وهدم المعابد المقدسة .

إن الفرس لا يعرفون مبدأ الوسط ، فهم مسرفون على أنفسهم غزاة متجربون قهروا العالم برأ وقد أتوا لقهر البحار . لم يكفهم ملك آسيا ، فهم يتوقون الآن إلى إخضاع أوروبا .

ولكن على الرغم من تكرار الفرس واعتدائهم ، فإننا في هذه القصة نميل إليهم ونشفق عليهم ، وهذا من عمل أيسخيلوس الذى أضفى على هذه القصة ألواناً شرقية سواء كانت فارسية أو غير فارسية . وقد وصل إلى هذه النتيجة باستعمال كلمات عجيبية لها رنين غريب وباستخدام أوزان وأنغام موسيقية قريبة من الأوزان والأنغام الشرقية .

كان أيسخيلوس في نظر النقاد القدامى شاعر التراجيديات الملهم . وهذا الإلهام قد يكون عنيماً بحيث لا يخضع لقواعد الفن . ويطلق عليه أرسطوفانيس لقب « الأمير الباكخي » نسبة إلى باكخوس ، إله الخمر وكانت طقوسه صاخبة متفعلة يستولى الإله فيها على مشاعر عباده الذين شربوا حتى فقدوا السيطرة على عيولهم وعقولهم . ويذكر أئينايبوس وغيره أن أيسخيلوس كان لا يقول الشعر إلا وهو نشوان μέθυον ، وقد استعمل اللفظ هنا مجازاً ، فهم لا يذهبون إلى المعنى الحرفي للكلمة ، ولكنهم يشرون إلى أنه عند كتابة قصصه يكون أيسخيلوس في حال لا يختلف عن حال من انتشى .

وقد ذكر بلوتارك أن جميع مسرحيات أيسخيلوس مفعمة بديونيسوس . ويقال إن سوفوكليس لاحظ أن أيسخيلوس يجيد ولكن دون أن يدري ما يفعل .

وسوفوكليس يعنى أن زميله الأكبر واقع تحت تأثير إلهام ، ولكن سوفوكليس نفسه يعتمد على الإجابة فيصل إلى ما يريد . ومن الممكن أن نشر هنا إلى تلك الأقصوصة التى حكهاها پاوسانياس من أن أيسخيلوس وكان غلاماً عهد إليه بحراسة كرم فنام ورأى في منامه أن ديونيسوس إله التراجيديات قد ظهر له وأمره أن يديج مسرحيات تراجيدية . فلما استيقظ ، حاول قرض الشعر فوجده سهلاً يسيراً .

أسلوب أيسخيلوس

يتميز أسلوب أيسخيلوس بالجلال والجزالة وهو بعيد عن البساطة والوضوح اللذين نراهما في العصر الذهبي للأدب اليوناني ، ويمكن أن يقال دون مبالغة أنه سابق للعصر الكلاسيكي . فهو يكتب إذا أراد في أبسط لغة وأسهلها ، فليس هناك أسهل من قول كليتيمنسترا :

هذا هو زوجي ، أجاممنون

أو قول أورستيس الذى يرى إلهات الانتقام ولا يراهن أحد غيره :

إنكم لا ترون هؤلاء ، ولكنى أراهن .

ولكن هذه أمثلة نادرة . فأيسخيلوس يحب عادة للأساليب الفخمة ، تواف إلى التأثيرات التى تحدثها الألفاظ . وهذه الخاصية هى الأساس الذى بنى عليه كل ما وجه إليه من نقد في قصة الضفادع لأرسطوفانيس . فيوريديس لا يرضى عن الغموض أو التعقيد الذى نجده في أساليب أيسخيلوس . والذوق الأتيكى يطالب بالدقة في استعمال الألفاظ وبالوضوح في التعبيرات والبساطة في التراكيب . وأيسخيلوس لا يرضى أن توضع قيود على حريته ، فلهذا الأبطال والآله لا يمكن أن تنحط إلى لغة السفلة والسوقة . ويصف يوريديس في قصة الضفادع أسلوب أيسخيلوس بأن ألفاظه كاجلبال ، وأنها لا تشبه في شيء لغة البشر . وبهم

في قصة الضفادع إلى هذه الطريقة العجيبة في استعمال الألفاظ الغريبة ، إذ يقول ديونيسوس :

أجل عندما ترك (دارا) قبره ، سررت أما سرور .

وقد وقفت الجوقة تلوح بأيديها قائلة : إاوأى

Iayoi

أما في قصة الضارعات فلم ينجح أيسخيلوس في استعمال الألفاظ الغريبة لإيهام السامع أنه ينصت إلى لغة أعجمية . وقد جر استخدامه لهذه الكلمات الغريبة في قصة الضارعات إلى تحريف كثير في المخطوطات . وقد سار ثيموثيوس في أنشودة الديثيرامبوس التي وضعها في أواخر القرن الخامس في إثر أيسخيلوس في استعمال الألفاظ الغريبة واللحن ليمثل أحد الفرس وهو يطلب الرحمة .

أفكار أيسخيلوس

أهم ما نخب الألباب في مسرحيات أيسخيلوس فضلاً عن شاعريته الباهرة هي خطراته الدينية العميقة التي تكاد تلتقي به في حظرة المتصوفة . وليس بعيد أن يكون أيسخيلوس قد اطلع على الأسرار الدينية في معبد ديميتير في قرية إيلويسيس ، مسقط رأسه . وقد عاش أيسخيلوس في عصر أثقلت كاهله الأساطير القديمة وسدت أمامه طريق الوصول إلى نور الحقيقة . ولم يكن هناك غير طريقين للتخلص من هذا العبء الذي خلفته الأجيال المتعاقبة ، سار أيسخيلوس في أحدهما وسار يوربيديس في الآخر . وما يشهد لأرستوفانيس وحدة الذكاء وعمق التفكير اختياره في مباراته في قصة الضفادع لأيسخيلوس ويوربيديس فهما يمثلان طرفي نقيض في تفكيرهما الفلسفي . فقد رفض يوربيديس الأساطير رفضاً باتاً ، ومال أيسخيلوس إلى إبراز الحقائق الغامضة في تلك الأقاصيص التي شاعت على ألسنة اليونانيين . ولكن كلا من الشاعرين كان يرنو إلى تزيه الإله بما قصمه به الأساطير . وليس هناك أجمل من إشادة أيسخيلوس بعدالة زوس التي تحمى الطيور في أعشاشها من أي اعتداء عاث . وزوس هو المخلص

أيسخيلوس منافسه يوربيديس في نفس القصة بأنه أفسد الأخلاق وعلم كل طفل يستطيع أن يحب صنعة الكلام وتدبيج الخطب . وهذا ما أشاع الاضطراب في الملاعب وعود البحارة - على جهلهم وحطهم - الرد على ضباطهم . وبأسف أيسخيلوس على تغير الحال : فقد كان البحارة في زمنه لا يفكرون إلا في تناول طعامهم والانتكباب على مجاديفهم . وهناك خاصية أخرى في أسلوب أيسخيلوس نجدها كذلك في الشعر القديم ، ولكن شعراء التراجيديا في العصر الكلاسيكي أبوا استخدامها لأنها تشبه عبث الأطفال ، وأعنى بها استخدام الألفاظ أو ما يشبه الألفاظ من تعبيرات بعيدة عن الأساليب المألوفة ، كقولهم « حام البجع » للبحر و « الديك الأحمر » للنار . وقد استعمل هوميروس مثل هذه التعبيرات في الإشارة إلى الآلهة ، كقوله : « الأعرج الشهير » إشارة إلى إله النار ، هيفايستوس و « منزلزل الأرض » إشارة إلى بوسيدون . وتكرر أمثال هذه الصفات في هسودس كقوله « حامل داره » للحلزون ، و « المحدة » للنملة . وقد أغرم بهذا الطراز أيسخيلوس واستعمله بكثرة ، فالسمك الذي يأكل من غرق من الفرس يسميهم : « أبناء البحر الطاهر الذين لا ينطقون » . ولكنه كثيراً ما يضيف بعد اللغز شرح ما استغلق من هذه التعبيرات . فهو يقول : « كلب زوس الطائر ، النسر الأحمر » . وفي بعض الأحيان تأتي الكلمة العادية أولاً ثم يتبعها باللغز فهو يقول : « الدخان ، أخت النار » و « النقع ، رسول الجيش الصامت » ومن خواص أيسخيلوس التي تحتاج إلى مهارة استعمال الكلمات الغريبة على نهج يجعل السامعين يظنون لأول وهلة أنهم يستمعون إلى لغة أجنبية ، ففي قصة الفرس استعمل أيسخيلوس هذه الخاصية بنجاح كبير . فكبار المستشارين من الفرس وهم يطلبون إلى دارا أن يترك قبره وأن يأتي إليهم ليقدم لوطنه ما ينبغي من نصيح ، يخيل إلى القارئ وإلى السامع لكثرة استعمال ألفاظ التوجع الغريبة والكلمات النادرة أن المستشارين يستعملون لغة غير يونانية . وقد أشار أرستوفانيس

Soter والمخلص الثالث ، حكم العالم قبله أورانوس حكماً غاشماً ، وخلفه كرونوس الذى كان يلثم أبناءه حتى أنقذت ربا ابنها زوس الذى ما لبث أن تغلب على أبيه واعتلى عرش العالم . وفكرة الخلاص فكرة قديمة ذاعت وانتشرت فى العالم القديم بعد عصر الإسكندر الأكبر . ونحن نلاحظ أن بطليموس الأول حمل هذا اللقب (سوتر) ؛ وأصبح من المعتاد أن يحمله الآلهة فى الديانات الشرقية . وقد قيل فى سبب ما نال فكرة الخلاص من ذبوع وقبول فى العصر الهيلينسى حتى أصبحت المحور الذى تدور حوله الفلسفتان الرواقية والأبيقورية وحتى أصبحت جزءاً لا يتجزأ من كل أديان الشرق ذاك الاضطراب الذى حل بالشرق الأوسط عامة وبلاد اليونان خاصة بعد موت الإسكندر وتفاقم الشر بين خلفائه وحروبهم التى لا تنقطع . فأصبح الفرد وهو لا يأمن يومه أو غده ، يحس غنياً ويصبح مملقاً ، وينام هادئ البال ليستيقظ طريداً مشرداً . ولكن الفكرة كانت موجودة فى أساطير الآلهة الذين لقوا حتفهم ، ثم بعثوا وأصبحوا نماذج للموت والنشور . ومن هؤلاء ديونيسوس نفسه ، إله التراجيديات .

ولكن كيف أصبح زوس مخلصاً ؟ وكيف رفع أيسخيلوس عنه أوزاره واضطهاده للبشر ؟ ولقد كتب أيسخيلوس نفسه قصة بروميثوس ذلك المارد الذى أنزل به زوس أقصى أنواع العقاب لمعاونته بنى الإنسان .

بدأ أيسخيلوس أولاً برفض ما اعتاد الناس على تسميته بحسد الآلهة فهو لا يؤمن بأن السعادة الإنسانية تجر إلى السقوط . فالمال إذا لم يقترن بظلم أو إثم فلن يؤدي إلى الخراب . ولكن لكل إنسان بل لكل كائن حي مويرا Moira وهى نصيبه المحدود فى متع الحياة وآلامها . فإذا تخطى حده ، فقد ارتكب جريمة تعدى الحدود oppis وحتى عليه العقاب .

ولكن العالم على الأقل ظاهرياً مملوء بالبشر ، ومن الصعب التفرقة بين الظالم والمظلوم . والقوة فى هذه الدنيا هى الحق أو بالأحرى مصدره . ومنطق هذا

العالم ، كما فى قصة الصقر الذى أمسك بعندليب فى أشعار هسيودوس ، لا يتفق مع وجود عدالة شاملة . ونصير الإنسان الوحيد ، أعنى بروميثوس ، الذى اجترأ على معاونة البشر والوقوف فى وجه زوس قد لقي جزاء مروعاً . فما الحل الذى ارتضاه أيسخيلوس ؟ هذا الحل موجود فى الأساطير القديمة ، وفى أسطورة بروميثوس نفسها . وقد أشار أيسخيلوس إليه إشارة بعيدة فى قصة بروميثوس . ذلك أن بروميثوس يعرف سراً لن يطلع عليه أحداً مهما صب عليه من عذاب إلا بشروطه التى يرتضيها . وإذا بقى هذا السر خافياً على زوس ، فلن يكتب له الخلود على عرش هذا العالم . ويحاول زوس بكل وسيلة أن ينتزع هذا السر الرهيب من بروميثوس ولكن دون جدوى . سلط زوس نسراً ينتزع كل يوم كبِد بروميثوس ، فلم يزد هذا إلا عناداً . ألقى به فى تارتاروس مكبلاً بالأغلال وبقي فى هذا الجحيم ثلاثين ألف سنة ، ولكنه لم يبع بسره . وأخيراً تم الصفاء والصلح بينهما وعرف زوس أنه إن تزوج إلهة البحر ثيتيس Thetis فستلد له ولداً أقوى منه . فأسلمها إلى أبيليوس Peleus فولدت له أنخيل ، بطل الإلياذة . فما هذه الصفة الجديدة التى اكتسبها زوس فصبرته إلهاً منزهاً عن كل النقائص ؟ هذه الملكة هى القدرة على التفكير والتعليم وهى التى سماها اليونانيون سونيسيس Sounesis . فقبل زوس ، كان يحكم هذا العالم قوى عمياء تشبه قوى الطبيعة التى لا تفرق فى تدميرها بين صالح وطالح . وهذا العقل أو الفكر الأبدى هو الذى يتوجه يوربيديس إليه بالدعاء فى قصة الضفادع لأرستوفانيس ، وترى أتباع هيبوليتوس فى قصة يوربيديس التى تحمل عين الاسم يؤمنون بوجوده . وبوساطة هذه الملكة ، غير زوس من طريقته فى الحكم :

زوس ، زوس ، أبا كان هو

إن كان هذا الاسم حبيباً إليه ،

فهذا الاسم سأناديه ،

لقد بحثت فى الأرض وفى السماء وفى الهواء

عن ملجأ ، فلم أجد سواه ،
إن استطاع قلبي ، قبل أن يموت ،
أن يلقي بعبء هذا الغرور .

• • •

ونستمر الجوقة في قصة أجا ممنون لأيسخيليوس
في مديح زوس ذاكرة من حكما قبله ، وأنه المختص
الثالث ، ثم تضيف :

لن يصل أحد إلى ما يتمنى
إلا إذا عرف قلبه
زوس ، القاهر الصديق ،
زوس ، المرشد الذي وجه
الناس إلى التفكير ،
زوس ، الذي جعل من
الألم معلماً للبشر .

نماذج

(أمام قبر دارا بعد أن قدمت الملكة أتوسا
القرايين ، وبعد أن أنشدت الجوقة رثاء حزينا ناشدت
فيه دارا أن يخرج من قبره ليقدم النصائح لبني وطنه) .
شبح دارا (وقد ظهر على القبر) موجهاً حديثه إلى
أفراد الجوقة :

يا شيوخ فارس ، يا أكثر الناس ولاء
وإخلاصاً ، أي قرنائى في شبانى ، ما الذى
حل بمدينةتنا من نصب ؟ إن الأرض لتضجج
مهتزة وقد قطعت إرباً . ولقد دب إلى
الفرع ، وأنا أرى زوجي بالقرب من
قبرى . وقد تقبلت ما صب من قرايين
بقبول حسن . ولقد وقفتم أنتم أنفسكم إلى
جوار قبرى تشدون لحناً حزيناً وترفعون
أصواتكم بعويل يبعث الموتى من الأجداث .
ولقد ناديتكم على بصوت تنفطر له الأكباد .
غير أنه ليس من اليسر الخروج من المقابر
فألهة الموتى يفضلون على أى حال المحيى
على الرحيل . ومع ذلك أتيت إليكم ، لأنى
سيد عظيم هنالك . ومع كل فاسرع ، حتى

لا يوجه إلى اللوم للإبطاء والتأخير . أى شر
قاصم نزل بالفرس ؟
الجوقة : أصابنى الروح لمشاهدتك ، وفى قلبي خشية
لخطابتك ، لما يسيطر على فؤادى من هيبة
قدمة .

دارا : جئت إلى هنا مصيحاً إلى عويلك ، فلا
تقصن على قصة طويلة ، بل خبرنى في إنجاز
الخبر كله ، طارحاً استحياءك منى وراء
ظهرك .

الجوقة : إني أخشى إجابة طلبك ، وأخاف أن أوجه
إليك الحديث ، فأضطر إلى استعمال ألفاظ
لا تجوز في مخاطبة الأصدقاء .

دارا : إن كانت هيبتي القدمة قد عطلت قرائنكم ،
فقلولى بوضوح ، أيها السيدة النبيلة ،
يا شريكى في حياتى مدة طويلة ، بعد أن
تركى هذا البكاء والعويل . فرجما كانت
هناك نائبة من نوائب البشر حلت بفارس .
فكثير من الشر يأتى من البر ، وكثير منه
مصنره البحر ، إن امتد بالمرء العمر .

أتوسا : يا من فاق جميع البشر فى السعادة ، يا من
قضيت حياتك الطويلة ، طالما كنت ترى
أشعة الشمس ، مبجلاً بين الفرس كإله .
لقد كنت مبعث الحسد فى حياتك ، وإني
لأعبطك حتى على مماتك قبل أن ترى هذه
الشرور المستطيرة . هذه ، يا دارا ، القصة
كلها فى جملة موجزة : لقد هلك سلطان
فارس .

دارا : وكيف ذلك ؟ أصب عليهم سوط عذاب ،
أم انتشر بينهم وباء أم شب فى المدينة
نزاع ؟

أتوسا : كلا . ولكن الجيش كله سقط حول أثينة .

دارا : من من أبنائى كان يقود ذلك الجيش ؟

أتوسا : إكسركسيس العنيد . وقد أخذ معه سكان
القارة جميعاً فتركها خلواً من الرجال .

دارا : وبأى نوع من الجنود ، يا لشقائه ، قام
بتلك المحاولة الجنونية ؟ أبالمشاة أم بالبحارة ؟
أتوسا : بكلبيهما . فقد كان لمعسكريه قبلتان .
دارا : وكيف استطاع جيش جرار من الرجالة أن
يعبر المضيق ؟
أتوسا : ربط ما بين شاطئيه بحبل هندسية فنجح في
خلق طريق في اليم .
دارا : وهل فعل ذلك ليقفل البسفور العظيم ؟
أتوسا : هذا ما حدث فعلا . لقد أعانه عليه إله ما .
دارا : وبلى ! يا له من إله قدير أفقده صوابه !
أتوسا : نحن الآن نشاهد نتائج عمله وأى شر نجح
في القيام به .
دارا : وماذا حدث لهم مما جعلكم ترفعون أصواتكم
بالعويل ؟
أتوسا : قضت هزيمة الأسطول على الجنود من المشاة
دارا : وهكذا سقط الخلق جميعاً صرعى الخراب ؟
أتوسا : نعم . ولهذا تبكى مدينة سوسا فقد جميع
رجالها .
دارا : وا أسفاه على جنودنا الأبطال عماد جيشنا
الباسل !
أتوسا : لقد هلك الناس جميعاً في باكيريا ، ولم يبق
بها الآن شيخ كبير .
دارا : يا لشقائك ، يا بني ! يا للشباب الذى سقط
من أبناء الخلفاء !
أتوسا : ويقال إن اكسركسيس، وحيلاً فريداً مع
عدد قليل . . .
دارا : (مقاطعاً) أى نهاية أصابته ؟ هل وجد
وسيلة للخلاص ؟
أتوسا : نجح بشق الأنفس إلى القنطرة التى تصل
الأرضين .
دارا : وصل سالماً إلى الجانب الآخر من اليابسة ؟
أحق هذا ؟
أتوسا : أجل . فالتجرب صريح وواضح وليس فيه
ريبة .

دارا : ما أسرع ما تحققت النبوءة، فأصابت ابني !
وقد صب زوس على ابني نتيجة هذا الوحي ؛
أما عني ، فقد كنت أدعو أن يأتي بها الآلهة
بعد أمد مديد . ولكن إن سارع المرء إلى
الملاك ، دفعه الإله دفعة قوية . أما الآن فقد
تفجر ينبوع الشر ، فأصاب جميع أصدقائنا .
ولكن ابني لم يكن ليدرك هذه الأمور ،
فاعتمد على شبابه المتهور . وأمل أن ممسك
جربان الهيليسبوتوس المقدس في الأغلال
كأنه رقيق ، البسفور نهير الإله ، وحاول
تغيير مجراه ، محيطاً المجرى الكبير بالقبود التي
صنعها المطارق ، وبذا خلق معبراً لجيش
جرار .
ومع أنه بشر إلا أنه ظن - وهذا حمق -
أنه سيتغلب على جميع الآلهة وخاصة على
پوسيدون . وكيف لا يكون هذا مرضاً
عقلياً استولى على ابني ؟ وإني أخشى أن
يصبح المال الذى جمعه بالكد والتعب
غنيمة لأول طارق .

• • •

الجوقة : ما هذا ، يا مولاي دارا ؟ ماذا تستخلص
من كلماتك ؟ وكيف تخلص الشعب الفارسي
من هذه النوائب ويسير إلى ذروة النجاح ؟
دارا : إن لم تغزوا بلاد اليونان ولو كان الجيش
الفارس أكبر من ذلك . فأرض يونان نفسها
تهب حليفة لأهلها .
الجوقة : ما معنى هذا ؟ وكيف تحالفهم أرضهم ؟
دارا : إنها تهلك جوعاً جبابرةنا الفقيرة .
الجوقة : فإن غزونا بجيش منتقى خفت أسلحته ؟
دارا : لن يحظى حتى الجيش المقيم الآن في بقاع
من بلاد اليونان بالرجوع سالماً .
الجوقة : ماذا تعني ؟ ألا يعبر كل جيش الفرس
مضيق هيلي من أوروبا ؟

دارا : سيعبر عدد قليل جداً من هذا الجيش
 الغفر ، إن وجب أن نصدق نبوءات
 الآلهة ، ناظرين إلى ما حدث فعلاً الآن .
 فتبوءات الآلهة لا يتحقق بعضها ، ويتحقق
 بعضها الآخر . وإذا كان ذلك كذلك ،
 فأمل فارغ أن يترك (اكسركسيس) عدداً
 من الجنود المختارين . وهم يقيمون الآن حيث
 يروى نهر اسوبوس السهل بمياهه التي تجلب
 الخصب الحبيب إلى بلاد بيوتيا . وهم ينتظرون
 قضاءهم المحتوم وما كتب عليهم من تحمل
 الشرور ، جزاء ظلمهم والحادهم لأنهم
 لم يتورعوا عندما جاءوا إلى بلاد اليونان
 من نهب تماثيل الآلهة وحرقت المعابد . وقد
 دمرت المذابح واقتلعت هياكل الآلهة من
 جذورها دون تمييز . لقد كثرت سيئاتهم
 وسيكون عذابهم شديداً . وستحل بهم
 مصائب أخرى في المستقبل . وليس هناك
 إلى الآن من أساس متين يقيم الشر . إن
 المتاعب لتنهزم على رؤوسهم كما تسيل المياه
 من النايبع . وسيراق دم القتلى غزيراً في
 أرض بلاتيا على الحراب الدورية . وستقوم
 الجثث على الشاطئ دليلاً صامتاً لأعين الناس
 حتى الجيل الثالث على أنه ينبغي ونحن بشر ،
 أن تكون أفكارنا متواضعة . فالتعدي إذا
 ما ازدهر أخرج ثماراً من الأسى . وجنى
 المرء منه محصولاً من اليأس . فإذا شاهدنا
 أمثال هذه الأشياء وما وقع من جرائمها من
 عذاب ، وجب علينا أن نفكر في أثينة وفي
 بلاد اليونان . لا يحقرن أحد حظه الحالي
 جرياً وراء حظ آخر ، فيذهب حظه
 الحسن . لأن زوس يعاقب على الأفكار
 المتعجرفة ، وهو قاض قاس . ولهذا قدموا
 النصيحة لذلك الشاب كي يثوب إلى رشده ،
 قائلين له قولاً ليناً ، وحولوا بينه وبين

إغضاب الإلهة بهوره وكبرائه . أما أنت ،
 أيها العجوز الحبيبة ، يا أم اكسركسيس ،
 ادخلي دارك وانتقي ثوباً لائقاً قابلي به ابنتك
 فلا بسه المزركشة قد مزقت في كل موضع
 من جسده حتى ظهرت خيوطها المتقطعة
 بسبب ما نزل به من آلام وما حل به من
 نواب . أما أنت فاشرحي صدره وخففي
 عنه مجديتك ، فأنت الوحيدة التي إن سمع
 كلامها فسيبصر ويحتمل . أما أنا فسأعود
 إلى باطن الأرض المظلم . أما أنتم ، أيها
 الشيوخ ، فوداعاً . متعوا أنفسكم كل يوم ،
 على الرغم مما يحيط بكم من شر : فالمال لا
 نفع له عند الأموات .

(يختفي شيخ دارا)

الجوقة : يا لكثرة النواب الحاضرة والمستقبل التي
 أبكاني سماعها والتي ستحل بالفرس !

• • •

وبعد فترة تغفها الجوقة في رثاء دارا وتعديد
 محاسنه ، يظهر اكسركسيس يندب حظه :
 اكسركسيس : ويلي !

يا لشقائي وحظي البغيض
 الذي فاجأني على غرة
 يا له من إله قاس أناخ
 يوحشية على شعب فارس !
 ماذا أصابني ، أنا الشقي ؟ !
 لقد انحلت قوى ركبتي عند
 ما وقع بصري على هذه الجماعة من
 المواطنين المتقاربة في السن .
 أي زوس ، ليتني مت قبل هذا
 مع من قضى نحبه ، وليت
 الموت لقني في ظلامه مع أولئك
 الذين حم قضاؤهم .

ويستمر اكسركسيس في الندب والعيول وتعاونه
 الجوقة وتنتهي القصة بهذه الخاتمة الصاخبة الحزينة :

حسن المحاضرة للسيوطي

بمستم
الأستاذ إبراهيم الإبراهيمي

١ — تمهيد

هذا إذا استثنينا مصر والشام اللتين عاشتا تلك الحقبة في ظل الممالك ، وكذلك اليمن والمغرب اللتين لم يبلغهما الغزو المغولي ، وأقد عاشت اليمن عربية كما عاشت المغرب عربية بربرية :
ويشاء القدر أن يمتحن العرب بمحنة أخرى أواخر هذا العصر . ففي سنة سبع وتسعين وثمانمائة (٨٨٩٧) خرج المسلمون عن أسبانيا وانقطعت على العرب السبيل إلى وصل تقدمهم .

يطلق المؤرخون على تلك الفترة التي بدأت بسقوط بغداد في أيدي المغول سنة ست وخمسين وسبعمائة (٨٦٥٦) وانتهت بدخول العثمانيين مصر سنة ثلاث وعشرين وتسعمائة (٨٩٢٣) : العصر المغولي . وذلك لسيادة المغول الرقعة العربية من حدود الهند شرقاً إلى حدود سوريا غرباً ، ما يجاوز القرنين ونصف القرن بما يقرب من ستة عشر عاماً .

- (١) بدائع الزهور في وقائع الدهور ، ابن أبياس محمد بن أحمد (٨٩٣٠) .
- (٢) البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع ، الشوكاني محمد بن علي (٨١٢٥٠) .
- (٣) الحقيقة والمجاز (رحلة) ، عبد الفتى النابلسي (القرن الثاني عشر) .
- (٤) المخطط التوفيقية ، علي مبارك (٨١٣١١) .
- (٥) ذيل لواقع الأنوار القدسية في طبقات العلماء والصوفية ، الشعراي عبد الوهاب بن أحمد (٨٩٧٣) .
- (٦) روفاة الجنات ، الموسوي محمد باقر (القرن الثاني عشر) .
- (٧) المقدمتين في تاريخ البلد الأمين ، النفاسي أحمد بن محمد (القرن الثالث عشر) .
- (٨) السنا الباهر بتكامل النور السافر في أخبار القرن العاشر . الشيل محمد بن أبي بكر (٨١٠٣٨) .
- (٩) الفزء اللامع لأهل القرن التاسع ، السخاوي محمد بن عبد الرحمن (٨٩٠٢) .
- (١٠) طبقات الشافعية ، الأمدى .
- (١١) عقود الجواهر في تراجم من لم يخسون مصنفاً فائداً فأكبر ، جميل المظلم (٨١٣٥٢) .
- (١٢) الفوائد البهية في تراجم الحنفية . أبو الحسنات الهندي (القرن الثالث عشر) .
- (١٣) قبر السيوطي ، أحمد تيمور .
- (١٤) كشف الظنون ، حاجي خليفة .
- (١٥) الكواكب السائرة بمنقب أعيان المائة العاشرة ، الفزى محمد بن محمد (٨١٠٦١) .
- (١٦) النور السافر في أخبار القرن العاشر ، اليميدروس عبد القادر الهندي (٨١٠٣٨) .

وكما بطش المغول بالمسلمين في الشرق بطش
الأسبان بالمسلمين في الغرب ، فلقد خرب المغول
وحرقوا ونهبوا وقتلوا ، وكانت الوصمة الفاضحة لهم
إحراقهم المكتبات وإتيانهم على الكتب ، فلقد أحرق
جنكيز خان من الكتب في بخارى ونيسابور وغيرها
من المدن العامرة بالمكتبات ما لا يحصى .

والذى فعله المغول هنا في الشرق فعله الأسبان
هناك في الغرب فلقد نكلوا وشردوا وعذبوا وقتلوا ،
وكانت الوصمة الفاضحة لهم إتيانهم على الكتب إحراقاً
وإبادة ، وآخر ما كان لهم في ذلك ما فعله الكرديتال
زيمتسى آخر القرن التاسع بمكتبة غرناطة حين حرم
الوجود الثقافى من نحو من ثمانين ألف مجلد .

وهذا العسف الذى لحق المسلمين في الشرق المغولى
والغرب الأسبانى دفع جموعاً من الشرق وجموعاً من
الغرب إلى الهجرة صوب مصر والشام وجنوب المغرب
حيث لا مغول ولا أسبان .

وهكذا ظهرت مدن في هذه الأقاليم الثلاثة أعنى
مصر والشام والمغرب مكان مدن أولى في الشرق مثل
بغداد وبخارى ونيسابور والرى . ومدن أولى كانت في
الغرب مثل قرطبة واشبيلية وغرناطة ، وإذا التاريخ
يسجل مكان هذه المدن الأولى مدناً جديدة مثل القاهرة
والإسكندرية وأسيوط والقيوم ودمشق وحماه وحلب
وتونس ومراكش ، وإذا هذه المدن يخرج منها علماء
فما كان يخرج من المدن التى سبقتها . وإذا التاريخ يدون
للقاهرى والإسكندرى والأسيوطى والقيومى والدمشقى
والحمصى والحلبى والتونسى والمراكشى كما كان
يدون من قبل للبغدادى والكوفى ونيسابورى .

وعلى أية حال فلقد أصبحت القاهرة خلال هذا
العصر المغولى عاصمة العالم العربى وغدت ملجأ الأدباء
والعلماء يفتدون إليها من المشرق ومن المغرب .

وهذا التاريخ الذى كادت تمحى صفحاته بأيدي

المغول في الشرق والأسبان في الغرب خلق كثرة من
المؤرخين شغلوا بتلوين ما كادت تذهب به أيدي
المغربين ، نذكر منهم ابن خلكان (٦٨١ هـ) صاحب
وفيات الأعيان ، وابن أبى أصيبعة (٦٦٨ هـ) ،
صاحب طبقات الأطباء ، وصلاح الدين الصفدى
(٧٦٤ هـ) صاحب الوافى بالوفيات ، وأبى القدا
(٧٣٢ هـ) صاحب المختصر في أخبار البشر ، والذهبي
(٧٤٨ هـ) صاحب تاريخ الإسلام ، وابن شاعر
الكتبي (٧٥٤ هـ) صاحب كتاب فوات الوفيات ، وابن
حجر العسقلانى (٨٥٢ هـ) صاحب الدرر الكامنة ،
والمقرئى (٨٤٥ هـ) صاحب الخطط ، وغيرهم
كثير .

وكما خلقت المحنة هذا الوعى التاريخى الذى شغل
أصحابه بتدوين ما كادت الأحداث تذهب به خلقت
وعياً آخر يتصل بالتاريخ ، ونعنى به النقد التاريخى .
ويكاد يكون ابن الطقطقى (٧٠٢ هـ) بكتابه « الفخرى »
على رأس تلك المدرسة التى بدأت به ، وثنت بآبن
خلدون (٨٠٨ هـ) في مقدمته لتاريخه التى فلسف فيها
الأحداث التاريخية .

وثمة ظاهرة ثالثة لتلك المحنة تتجلى في لفظة المؤلفين
على الجمع الموسوعى حتى أصبح هذا العصر المغولى
يسمى بحق : عصر الموسوعات وعصر المجاميع ، وكما
خافوا على التاريخ خافوا على اللغة فاستكثروا من المعاجم .
وليس هذه الظاهرة بغريبة على عصر أحس الناس فيه
انطواء صفحات وانحفاء معالم وذهاب تاريخ فيما بين
عشية وضحاها .

ومن أصحاب الموسوعات والمجاميع والمعاجم في
هذا العصر ابن منظور (٧١١ هـ) صاحب لسان
العرب ، والوطواط (٧١٨ هـ) صاحب مباحج الفكر ،
والتويرى (٧٣٢ هـ) صاحب نهاية الأرب ، وابن
فضل الله العمري (٧٤٨ هـ) صاحب مسالك الأبصار ،

والقيروزي أبدي (٨٨١٧) صاحب القساموس ،
والقلقشندى (٨٨٢١) صاحب صبح الأعشى .

• • •

٢ — جلال الدين السيوطي

في ظل هذا العصر المغول الذي خصته المحنة بتلك
اللهفة الحافزة للجمع على صورتيه الخاصة والعامة ،
وبتلك الغيرة الحافزة له على تعمق الأحداث وفلسفتها ،
نشأ رجلنا جلال الدين السيوطي وعاش ومات .

ولقد أغنانا صاحبنا عن تتبع أخباره التي تتصل
بمولده ونشأته وجمعها من مظانها بما كتبه هو عن نفسه
في كتابه «حسن المحاضرة» ، وكأنه نظر في ذلك إلى ما فعله
من قبله ، عبد الغافر بن إسماعيل الفارسي في ذيله على
تاريخ نيسابور ، وياقوت الحموي في كتابه معجم
الأدياء ، وابن الخطيب في كتابه الإحاطة ، والحافظ
تقي الدين القاسمي في كتابه العقد الثمين في تاريخ البلد
الأمين بمن ولى مصر في الإسلام ، وابن حجر
العسقلاني في كتابه الأعلام ، وأبو شامة في كتابه
الروضتين . وإليك ما قاله السيوطي عن نفسه :

عبد الرحمن بن الكمال أبي بكر بن محمد بن سابق
الدين بن الفخر عثمان بن ناظر الدين محمد بن سيف
الدين خضر بن نجم الدين أبي الصلاح أيوب بن ناصر
الدين محمد بن الشيخ همام الدين الهمام الخضيرى
الأسيوطي .

أما جدى الأعلى «همام الدين» فكان من أهل
الحقيقة ومن مشايخ الطريق — وسيأتى ذكره في قسم
الصوفية — ومن دونه كانوا من أهل الوجاهة والرياسة ،
منهم من ولى الحكم ببلده ، ومنهم من ولى الحسبة بها ،
ومنهم من كان تاجراً في صحبة الأمير شيخون ، وبنى
مدرسة بأسيوط ووقف عليها أوقافاً ، ومنهم من كان
متمولاً . ولا أعرف منهم من خدم العلم حق الخدمة

إلا والدى^(١) . وسيأتى ذكره في قسم الفقهاء الشافعية .
وأما نسبنا بالخضيرى ، فلا أعلم ما تكون إليه هذه
النسبة ، إلا الخضيرية محلة ببغداد . وقد حدثنى من أتى
به أنه سمع والدى رحمه الله تعالى يذكر أن جده
الأعلى كان أعجمياً أو من الشرق ، فالظاهر أن النسبة
إلى المحلة المذكورة .

وكان مولدى^(٢) بعد المغرب ليلة الأحد مسهل
رجب سنة تسع وأربعين وثمانمائة ، وحملت في حياة
أبى إلى الشيخ محمد المحنوب . (جل كان من كبار
الأولياء بمجوار المشهد النفيسى ، فبرك على .

ونشأت يتيماً فحفظت القرآن ولى دون ثمان سنين .
ثم حفظت العمدة ومنهاج الفقه والأصول وألفية ابن
مالك ، وشرعت في الاشتغال بالعلم من مسهل سنة
أربع وستين ، فأخذت الفقه والنحو عن جماعة من
الشيخوخ ، وأخذت الفرائض عن العلامة فرضى زمانه
الشيخ شهاب الدين الشارمساحى^(٣) ، الذى كان يقال
إنه بلغ السن العالية وجاوز المائة بكثير ، والله أعلم
بذلك . وقرأت عليه في شرحه على المجموع .

وأجرت بتدريس العربية في مسهل سنة ست
وستين . وقد ألفت في هذه السنة ، فكان أول شيء
ألفته : شرح الاستعاذة والبسملة ، وأوقفت عليه
شيخنا شيخ الإسلام علم الدين البلقينى ، فكتب عليه
تقريباً . ولازمته في الفقه إلى أن مات ، فلازمت ولده
فقرأت عليه من أول التدريب لوالده إلى الوكالة ،
وسمعت عليه من أول الحاوى الصغير إلى العدد ، ومن
أول المنهاج إلى الزكاة ، ومن أول التنبيه إلى قريب من
باب الزكاة ، وقطعة من الروضة من باب القضاء ، وقطعة

(١) ولد بأسيوط . وتولى قضاءها قبل أن يرحل إلى القاهرة
ثم ولى الفقه بالجامع الشيوخى وخطب بالجامع الطولونى . توفى
سنة ٨٨٥٥ .

(٢) كان مولده بالقاهرة .

(٣) نسبة إلى : شارمساح : قرية قريبة من دياط .

من تكملة شرح المنهاج للزركشي ، ومن إحياء الموات
إلى الوصايا أو نحوها . وأجازني بالتدريس والافتاء من
سنة ست وسبعين وحضر قصديري .

فلما توفي سنة ثمان وسبعين لزممت شيخ الإسلام
شرف الدين المناوي فقرأت عليه قطعة من المنهاج ،
وسمعت عليه في التقسيم ، إلا مجالس فائتي . وسمعت
دروساً من شرح البهجة ومن حاشية عليها ومن تفسر
البيضاوي .

ولزمت في الحديث والعربية شيخنا الإمام العلامة
تقي الدين الشبلي الحنفي فواظبته أربع سنين ، وكتب لي
تقريباً على شرح ألفية ابن مالك وعلى جمع الجوامع
في العربية تأليفى ، وشهد لي غير مرة بالتقدم في العلوم
بلسانه وبنانه ، ورجع إلى قولي مجرداً في حديث ، فانه
أورد في حاشيته على الشفاء حديث ابن أبي الجمراء في
الاسراء ، وعزاه إلى تخريج ابن ماجه ، فاحتجت إلى
إيراده بسنده ، فكشفت ابن ماجه في مظلته فلم أجده
فررت على الكتاب كله فلم أجده ، فاتهمت نظري ،
فررت مرة ثانية فلم أجده . فعدت ثالثة فلم أجده ،
ورأيت في معجم الصحابة لابن قانع ، فبحثت إلى الشيخ
وأخبرته ، فبمجرد ما سمع مني ذلك أخذ نسخه وأخذ
القلم فضرب على لفظ ابن ماجه وألحق ابن قانع في
الحاشية ، فأعظمت ذلك وهبته لعظم منزلة الشيخ في
قلبي واحتقارى في نفسي ، فقلت : ألا تصبرون لعلكم
ترجعون . فقال : لا ، إنما قلدت في قولي ابن ماجه
البرهان الحلبي .

ولم أنفك عن الشيخ إلى أن مات ولزمت شيخنا
العلامة أستاذ الوجود محيي الدين الكافيجي أربع عشرة
سنة ، فأخذت عنه القنون من التفسير والأصول
والعربية والمعاني وغير ذلك ، وكتب لي إجازة عظيمة .
وحضرت عند الشيخ سيف الدين الحنفي دروساً
عديدة في الكشف والتوضيح وحاشيته عليه وتلخيص
المفتاح والعصدي .

وشرعت في التصنيف في سنة ست وستين ،
وبلغت مؤلفاتي إلى الآن ثلاثمائة كتاب سوى ما غسلته
ورجعت عنه .

وسافرت بحمد الله تعالى إلى بلاد الشام والحجاز
واليمن والهند والمغرب والتكرور . ولما حججت شربت
من ماء زمزم لأمر ، منها : أن أصل في الفقه إلى رتبة
الشيخ سراج الدين البلقيني . وفي الحديث إلى رتبة
الحافظ ابن حجر .

وأفتيت من مسهل سنة إحدى وسبعين وعقدت
املاء الحديث من مسهل سنة اثنتين وسبعين . ورزقت
التبحر في سبعة علوم التفسير والحديث والفقه والنحو
والمعاني والبيان والبدیع على طريقة العرب والبلغاء لا على
طريقة العجم وأهل الفلسفة . والذي أعتقد أنه الذي
وصلت إليه من هذه العلوم السبعة سوى الفقه والتقول
التي أطلعت عليها فيها لم يصل إليه ولا وقف عليه أحد
من أشيأخي فضلاً عن هو دونهم . وأما الفقه فلا أقول
ذلك فيه بل شيخى فيه أوسع نظراً وأطول باعاً ،
ودون هذه السبعة في المعرفة أصول الفقه والجدل
والتصريف ، ودونها الإنشاء والتوسل والفرائض ،
ودونها القراءات ، ولم آخذها عن شيخ ، ودونها
الطب . وأما علم الحساب فهو أعسر شيء على وأبعده
من ذهني ، وإذا نظرت في مسألة تتعلق به فكأنما أحاول
جبلأ أحمله .

وقد كملت عندي الآن آلات الجهاد بحمد الله
تعالى ، أقول ذلك تحديداً بنعمة الله تعالى لا فخراً أو أى
شئ في الدنيا حتى يطلب تحصيلها في الفخر .

وقد أرف الرحيل وبدا الشيب وذهب أطيب
العمر ، ولو شئت أن أكسب في كل مسألة مصنفأ
بأقوالها وأدلتها الثقلية والقياسية ومداركها ونقوضها
وأجوبتها والموازنة بين اختلاف المذاهب فيها لقدرت
على ذلك من فضل الله لا بحولي ولا بقوتي ، فلا حول
ولا قوة إلا بالله ما شاء الله لا قوة إلا بالله .

وقد كنت في مبادئ الطلب قرأت شيئاً في علم المنطق ثم ألقى الله كراهته في قلبي . وسمعت أن ابن الصلاح أفتى بتحريمه فكرهته لذلك ، فعوضني الله تعالى عنه علم الحديث الذي هو أشرف العلوم .

وأما مشايخي في الرواية سماعاً وإجازة فكثيرون أوردتهم في المعجم الذي جمعتهم فيه ، وعدتهم نحو مائة وخمسين ، ولم أكثر من سماع الرواية لاشتغالي بما هو أهم ، وهو قراءة الدراية . وهذه أسماء مصنفاتي تستفاد :

ثم أخذ السيوطي يصنف كتبه فنوياً ، ذاكرة مع كل فن ما معه من كتب . وبدأ بفن التفسير والقراءات ١ - فأحصى في هذا الفن أربعة وعشرين كتاباً نذكر منها :

١- الإتيان في علوم القرآن . طبع .

٢- الدر المنثور في التفسير المأثور . طبع .

٣- مفحات الأقران في مبهات القرآن . طبع .

٤- شرح الشاطبية (في القراءات) . طبع .

ب- وثني بفن الحديث وما يتصل به وأحصى في هذا الفن تسعين كتاباً ، نذكر منها :

٥- إسعاف المبطل برجال الموطأ . طبع .

٦- الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج . طبع .

٧- تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي . طبع .

ج- وثلاث بفن الفقه وما يتصل به ، وأحصى في هذا الفن اثنين وعشرين كتاباً ، نذكر منها :

٨- مختصر الروضة - أعني : لروضة في

الفروع - ويسمى : الغنية . ذكره حاجي خليفة . وقال : لم يتم .

٩- نظم جمع الجوامع . ذكره حاجي خليفة عند الكلام على جمع الجوامع في أصول الفقه للسبكي . وقال : ونظمه السيوطي وسماه : الكون الساطع . وشرح هذا المنظوم له أيضاً .

١٠- تشنيف الأسماح بمسائل الإجماع . ذكره حاجي خليفة .

د - ثم أورد الكتب المفردة في مسائل مخصوصة وأحصى في هذا الباب ثلاثة وأربعين كتاباً نذكر منها : ١١- ميزان المعدلة في شأن البسملة . ذكره حاجي خليفة .

١٢- المصابيح في صلاة الراويين . ذكره حاجي خليفة .

١٣- بلغة المحتاج في مناسك الحاج . ذكره حاجي خليفة .

هـ - وبعد هذا الفن الرابع ذكر الفن الخامس وهو فن العربية وما يتصل به ، وأحصى في هذا الفن أربعين كتاباً نذكر منها :

١٤- شرح شواهد المغني . مطبوع .

١٥- جمع الجوامع . طبع .

١٦- جمع المواضع ، وهو شرح لجمع الجوامع . طبع .

و - ثم الفن السادس ، وهو فن الأصول والبيان والتصوف ، وقد أحصى فيه اثنين وعشرين كتاباً ، نذكر منها :

١٧- عقود الجمان في المعاني والبيان . طبع .

١٨- شرح الكوكب الوقاد في الاعتقاد ، للسخاوي . وقد ذكره حاجي خليفة .

١٩- الخبر الدال على وجود القطب والأوتاد والنجباء والأبدال . وقد ذكره حاجي خليفة .

ز - ثم الفن السابع وهو فن التاريخ والأدب ، وهو خاتم الفنون ، وقد أحصى فيه ستة وأربعين كتاباً ، نذكر منها :

٢٠- طبقات الحفاظ . مطبوع .

٢١- بغية الوعاة . مطبوع .

٢٢- طبقات المفسرين . مطبوع .

٢٣- ديوان شعر . وقد ذكره حاجي خليفة .

٢٤- شرح بانث سعاد . وقد ذكره حاجي خليفة .

غير أن عدد الكتب التي ذكرها السيوطي لا يبلغ الثلاثة كما ذكر . وليس بعيداً أن يكون في الكتاب سقط ، أعني كتاب حسن المحاضرة .

وقد عد له بروكلمان نحواً من خمسة عشر وأربعمائة مؤلف .

كما أحصى له حاجي خليفة في كتابه كشف الظنون نحواً من ستة وسبعين وخمسمائة كتاب . ومن قبل هذين أحصى له ابن أبياس في تاريخه والشعراني في ذيل طبقاته . فيقول ابن أبياس : بلغت مؤلفاته ستمائة مؤلف ، ويقول الشعراني : له من المؤلفات أربعمائة وستون مؤلف مذكورة في فهرس كتبه .

والشعراني مؤرخ معاصر عاصر السيوطي وحضر وفاته في القاهرة والصلاة عليه . ونحن نعرف أن السيوطي اعتزل الناس في أواخر أيامه وترك الافتاء والتدريس وسكن في جزيرة الروضة (المنيل) متجرباً للعبادة والاشتغال بالتأليف وألف في ذلك كتابه « التنقيس في الاعتذار عن الافتاء والتدريس » ، وبقي على ذلك في الروضة لم يتحول عنها إلى أن مات . وعلى هذا فليس بعيداً أن تكون له هذه المؤلفات التي ذكرها الشعراني ، وأن ما زاد منها على ما ذكره هو في كتاب حسن المحاضرة يكون قد تم وضعه بعد تأليفه كتابه هذا وحين خلا إلى نفسه في الروضة .

وقد أحصى له يوسف سرقيس في كتابه معجم المطبوعات العربية اثنين وتسعين كتاباً تم طبعها لهذه (١٣٣٩ هـ - ١٩١٩ م) .

وإذا عرفنا أن من بين هذه المؤلفات المذكورة للسيوطي رسائل صغيرة يقول عنها السخاوي : رأيت ما هو في ورقة وأما ما هو فوق الكراسة فكثير .

وبين أيدينا مجموع له مطبوع اسمه الحاوي للفتاوى يضم فنوناً مختلفة في الفقه وعلوم التفسير والحديث والأصول والنحو والاعراب وغيرها ، يقع هذا كله

في نحو خمسين وسبعمائة صفحة (٧٥٠) ويضم نحواً من ثمانية وسبعين كتاباً . أكثرها من بين الكتب التي ذكرها السيوطي .

إذا عرفنا هذا نكاد نفهم كيف اتسعت الأعوام الخمسة والأربعون التي عكف فيها السيوطي على التأليف لهذا العدد الكبير من المؤلفات - فهو قد بدأ التأليف ، كما يقول في ترجمته لنفسه - سنة ست وستين وثمانمائة ، وكانت وفاته سنة ٩١١ هـ - ولم نستكبرها عليه ، ووقفنا موقف الشك مما جرحه به معاصره ومنافيه السخاوي ، حين يقول في كتابه « الضوء اللامع » عن السيوطي : واختلس حين كان يتردد إلى مما عملته كثيراً ، كالحصول الموجهة للظلال ، والأسماء النبوية ، والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ، وموت الأنبياء ، وما لا أحصره . بل أخذ من كتب المكتبة المحمودية^(١) وغيرها كثيراً من التصانيف التي لا عهد لكثير من العصرين بها فغير منها يسيراً وقدم وأخر ونسبها لنفسه وهول في مقدماتها بما يتوهم منه الجاهل شيئاً مما لا يوفى بحقه .

والذي ذكره السخاوي عن السيوطي صرح به السيوطي عن نفسه ، وذلك عن الكتب التي كانت لغيره واختصرها هو أو يسرها . وما نظن الذي فعله السيوطي يعاب عليه كما لم يعب على كثير ممن سبقوه وفعلوا فعله ، ونحن نعلم كم نال السخاوي من غير السيوطي وكم شهر بمؤلفين كما شهر بالسيوطي ، منهم ابن تغري بردي صاحب النجوم الزاهرة ، وأبو البقاء البدرى صاحب بحر العيون .

ولعل عبارة ابن أبياس عن السخاوي تقيننا عن التعريف بمنهج ، فلقد قال ابن أبياس عنه : إنه ألف كتاباً فيه كثير من المساوئ في الناس .

(١) أنشأ هذه المكتبة الأمير جمال الدين محمود بن عل وعنها يقول المقرئ : لا يعرف بديار مصر والشام مثلاً .

والسيوطى نفسه لم يسكت عن السخاوى فقد وضع فيه رسالة أسماها : مقامه الكاوى على تاريخ السخاوى . يقول فى أولها : ما ترون فى رجل ألف تاريخاً جمع فيه أكابر وأعياناً ، ونصب لأكل لحومهم خواناً ، فلا يذكر إلا المساوى وثلب الأعراض ، وفوق فيه سهاماً على قدر أغراضه ، والأعراض هى الأغراض ، وجعل لحلم المسلمين جملة طعامه وإدامه ، واستغرق فى أكلها أوقات فطره وصيامه .

والغريب أن الذى اتهم به السخاوى السيوطى من انتحال لبعض كتبه اتهم به السيوطى علماً معاصراً له هو القسطلانى ، وزعم أنه كان يسرق من كتبه ويقطع منها ، وقد جمع بينهما - أعنى بين السيوطى وبين القسطلانى - شيخ الإسلام لذلك العهد زكريا الأنصارى واستمع لها .

وما يدرينا لعل ذلك العصر أظلم كثيراً من أمثال ما جرى بين السخاوى والسيوطى ، وما جرى بين السيوطى والقسطلانى ، وأن هذا كان مظهره السائد . ولقد قرأت للرجل فى ترجمته لنفسه شغفه بالتحصيل وأمله فى أن يبلغ مرتبة البارزين ثم انقطاعه للتدريس والفتيا ، وأحب أن أزيدك أنه كان إلى هذا عفيفاً كريماً صالحاً تقياً لا يجد يده لسلطان ولا يقف بباب وزير أو أمير .

ويروى الذين ترجموا له أن السلطان الغورى أرسل إليه مرة خصياً وألقى ديناراً ، فرد الدينارين وأخذ الخصى ثم أعتقه وجعله خادماً فى الحجرة النبوية ، وقال لرسول السلطان : لا تعد تأتينا قط بهدية فان الله أغنانا عن مثل ذلك .

وحين عاش الرجل عظيماً يعف عما فى يد الأمراء والوزراء ، سعى إليه الأمراء والوزراء وعز فى أنفسهم حين عز فى نفسه .

وحسبك عنه أنه لما مات سنة إحدى عشرة وتسعمائة (٩١١ هـ) لم يتعرض أحد لتركته ، مع أن

الزمن كان زمن جور . وإليك ما قاله جبال الدين الشبلى فى كتابه « السنى الباهر بتكميل النور السافر » : « ودفن فى قبر والده - يعنى والد السيوطى - وعمل له الأمير الكبير قرقاش صندوقاً من خشب وسراً أسود خليفتي - خليفتي - مطرز بالأبيض بآية الكرسي . وصار ضريحه مقصوداً بالزيارة والتبرك » .

ثم يقول : « ولما مات لم يتعرض أحد فى تركته مع أن الزمن كان زمن جور ، وقال الغورى : لم يقبل الشيخ منا شيئاً فى حياته ، فلا نتعرض لتركته » .

ويقول الشعرانى فى ذيل طبقاته : ولما جئت إلى مصر قبيل موته اجتمعت به مرة واحدة تبركاً ثم بعد شهر سمعت ناعيه ينعى موته « إلى أن يقول : مات رضى الله عنه فى سحر ليلة الجمعة تاسع عشر جمادى الأولى سنة إحدى عشرة وتسعمائة ، ثم يقول : وكان له مشهد عظيم .

ويقول الغزى فى الكواكب السائرة : وكان له مشهد عظيم وصلى عليه غائبة بدمشق بالجامع الأموى يوم الجمعة ثامن رجب من سنة إحدى عشرة وتسعمائة . وقد حقق العلامة المغفور له أحمد تيمور مكان قبره فى مقال نشره بمجلة الزهراء سنة ١٣٤٦ هـ ثم خرج هذا المقال فى كتيب صغير بعنوان « قبر الإمام السيوطى ، وتحقيق موضعه » .

وقد انتهى المحقق إلى أن قبر السيوطى فى المكان المعروف عند العامة ببوابة السيدة عائشة .

ويقول أحمد تيمور : وقبره مشهور عند أهل هذه الناحية يعرفه الخلف عن السلف من زمن وفاته إلى اليوم لا يشك فى ذلك شك ، ويرجع الفضل فى حفظه من الدثور كل هذه المدة إلى حسن اعتقاد الناس فيه وقصدهم إياه بالزيارة كل حين وكانوا يقيمون له حضرة كل أسبوع ، ثم أبطلوها واقتصروا على المولد الذى اعتادوا عمله كل سنة فى نصف شعبان .

٣ — حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة

ولقد علمت العصر الذى أظل السيوطى وروحه ، وأنه كان عصر موسوعات ، أى عصر عموم لا خصوص ، وإن نظرة فى كتب السيوطى التى مرت بك تفكك على أن الرجل مثل عصره الثقيل كله ، وهو وإن لم يجمع جهده فى كتاب موسوعى واحد ، كما فعل النويرى والعمرى فقد ترك جهداً موزعاً فى كتب لو انضافت مثلت موسوعة تحكى موسوعة النويرى وموسوعة العمرى .

وثمة رجال فى هذا العصر جاهدوا جهد السيوطى وعدلوا من أصحاب الموسوعات وإن لم يكونوا منها بمعناها الدقيق ، مثل الطوسى (٦٧٢هـ) والتشتازانى (٧٩١هـ) والجرجانى (٨١٦هـ) والفنارى (٨٢٤هـ) وهذا الكتاب — أعنى حسن المحاضرة — هو إلى لمحة التاريخة عمل موسوعى ، ولو أنه انضافت إليه جهود من تلك الجهود التى فرقها المؤلف لاستقام موسوعة كبيرة .

غير أنه على الرغم من هذا مرجع نكثير فى الكثير من الأمور التى تتصل بهذا الموضوع الخاص ، أعنى مصر ، فهو يضم أخبار مصر منذ القدم . يقدم بذكر المواضع التى وقع فيها ذكر مصر ، وذكر الأحاديث التى ورد فيها ذكرها ، ثم يعقب بفصلين أولهما فى آثار موقوفة والآخر فى آثار أوردها المؤلفون فى أخبار مصر ثم يصف لإقليم مصر ويذكر من نزلها من أولاد آدم عليه السلام ، ثم من ملك مصر قبل الطوفان وبعده ، ثم من دخلها من الأنبياء ومن كان بها من الصديقين والسحرة الذين آمنوا بموسى ، ثم من كان بها من الحكماء ، وقتل عوج ، وعجائبها القديمة ، ويخص الأهرام بحديث طويل ، ثم يذكر ببناء الإسكندرية ومنارتها وعجائبها .

وقد زار هذا القبر النابلسى فى أوائل القرن الثانى عشر ، ذكر ذلك فى رحلته الكبرى المسماة بالحقيقة والحجاز فقال : ثم ذهبنا إلى مزار الشيخ الإمام والعالم الهام جلال الدين السيوطى رحمه الله تعالى صاحب التصانيف العديدة والكتب المعبرة المفيدة وهو مدفون فى مكان مخصوص به وحوله قبور أخرى وعلى قبره ثوب أخضر وقبة مبنية فى بيت لطيف ومحل شريف فيه الجلالة والهبة والعرفان ولوامع الأنوار والأسرار .

كما زاره من بعد النابلسى فى أوائل القرن الثالث عشر القاسى وذكر ذلك فى رحلته إلى الحجاز .

وفى مدينة أسيوط مسجد يعرف بجامع سيدى جلال الدين السيوطى وبه ضريح تزعم العامة جهلاً أنه ضريح السيوطى ومن عاداتهم إقامة مولد له كل سنة ليلة السابع والعشرين من شعبان . وهذا المسجد يعرف عند أهل العلم باسم مسجد الحمصى .

ولم يعرف سبب نسبة هذا المسجد إلى السيوطى . ويقول أحمد تيمور : والذى يسبق إلى الظن أنه المدرسة التى ذكرها — أى السيوطى — فى حسن المحاضرة فى ترجمته لنفسه وقال : إن أحد أجداده بناها بأسيوط ووقف عليها أوقافاً . وإذا صح ذلك فلا يبعد أن يكون الضريح الذى به هو ضريح بانيه أو أحد ذويه ، ثم بمزور الزمن وعموض الحقيقة نسب المسجد والضريح إلى السيوطى نفسه لشهرته . وعلى هذا فتسبته إلى الحمصى عند الخاصة ربما كانت لتجديده له أو توليه الإمامة والتدريس فيه .

ويقول تيمور : وثمة فئة فى أسيوط تزعم أنها من ذرية السيوطى^(١) ، ويعرف كل فرد منها بالجلالى . ولكن المحققين أجمعوا على أن السيوطى لم يعقب ، فلعل نسبهم إليه كانت عن علاقة لاتصلح بهذا الضريح .

(١) سيوط وأسيوط : اسنان لمكان بيته فى صعيد مصر معروف .

ثم يمهّد للدخول العرب مصر بذكر دخول عمرو ابن انعاص إليها في الجاهلية وكتاب الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المقوقس ، وبعث أبي بكر إلى المقوقس خاطباً ، ثم يذكر فتح مصر في خلافة عمر ، ويعرض للخلاف بين العلماء : هل فتحت صلحاً أو عنوة ، وبناء المسجد الجامع والدور والحمامات واختطاط الجزيرة ، ويذكر المقطم وجبل يشكر ، ثم فتوح الفيوم وبرقة والنوبة ، ثم يتكلم عن الجزيرة والمكس على أهل الدمة .

ومضى يذكر القطائع ومرقع الجند ، وحفر خليج أمير المؤمنين ، وانقراض عهد الإسكندرية . وبعد هذا يفرد الحديث لمن دخل مصر من الصحابة كما أوردتهم في كتابه « در السحابة فيمن دخل مصر من الصحابة » .

ثم يذكر من كان بمصر من التابعين ، ثم مشاهيرهم الذين خرج لهم أصحاب الكتب الستة ، ثم من كان بها من الأئمة المحدثين ، في تراجم مستوفية . ولا ينسى أن يترجم لنفسه تلك الترجمة التي سقناها لك ، ثم يذكر من كان بمصر من حفاظ الحديث ونقاده ومن لم يبلغ درجة الحفاظ ، ثم من كان بها من فقهاء الشافعية من المالكية ثم الحنفية والحنابلة .

ثم يذكر من كان بمصر من أئمة القراءات والصلحاء والزهاد والصوفية وأئمة النحو واللغة وأرباب المقولات وعلوم الأوائل والحكام والأطباء والمنجمين والوعاظ والقصاص والمؤرخين والشعراء والأدباء .

وإلى هنا ينتهي من الجزء الأول ويبدأ في الجزء الثاني من الكتاب .

فيذكر أمراء مصر منذ أن فتحت إلى أن ملكها بنو عبيد ، ثم أمراءها من بني عبيد ، ثم أمراءها منذ أن ملكها بنو أيوب إلى أن اتخذها العباسيون داراً للخلافة .

ثم من قام بها من الخلفاء العباسيين . ثم يعرض لأمر اصطلاحية ، فيذكر الفرق بين السلطان والملك وأرباب الوظائف .

ثم يعود فيذكر قضاة مصر مستأنساً بأبن عبد الحكيم يسوقهم من غير تفرقة حين لم تكن ثمة مذاهب ، ثم يذكر قضاة الحنفية ثم المالكية ثم الحنابلة .

ثم يذكر وزراء مصر ، ثم كتاب السر ، ثم يتحدث عن جوامع مصر بادئاً بجامع عمرو ثم جامع ابن طولون ثم الجامع الأزهر ثم جامع الحاكم .

ثم يذكر أمهات المدارس والخانقاه ، بادئاً بالمدرسة الصلاحية ثم خانقاه سعيد السلحدار ثم المدرسة الكاملية ثم المدرسة الصلاحية ثم الظاهرية القديمة ثم المنصورية ثم الناصرية ثم الخانقاه البيبرسية ثم خانقاه قوسون وخانقاه شيخو ثم مدرسة صرغتمش والسلطان حسن والظاهرية والمؤيدية .

وبعد هذا يذكر الحوادث الغريبة الكائنة بمصر . وبعدها يذكر الطريق إلى مكة ثم حكام الرسائل .

ثم يذكر أموراً متفرقة في الزى والكتابة على التقاليد والمعاملة ولطائف مصر ، ثم يتحدث عن النيل وجزيرة الروضة والمقابر والخليج وبركة الجيش .

ثم يختم الكتاب بذكر ما في مصر من الرياض والأزهار والفواكه وما جاء فيها من أشجار .

فأنت بهذا بين يدي موسوعة عن مصر محيطية ، لولا جهد السيوطي في جمعها من مظانها المتفرقة ما اجتمعت ولظلت متفرقة .

وحسبك أن تستمع للسيوطي وهو يقدم جهده في مقدمته لموسوعته هذه والكتب التي رجع إليها ، يقول : وقد طالعت على هذا الكتاب كتباً شتى منها :

فتوح مصر لابن عبد الحكيم ، وفضائل مصر للكندي ، وتاريخ مصر لابن زولاق ، والخطط للقضاة ، وتاريخ مصر لابن ميسر ، وإيقاظ المتغفل واناظ

المأمل ، لتاج الدين محمد بن عبد الوهاب بن المتوج الزبيدي ، والخطط للمقریزی ، والمسالك لابن فضل الله العمري ، ومختصره للشيخ تقي الدين الكرمانی ، ومباهج الفكر ومناهج العبر لمحمد بن عبد الله الأنصاري . وعنوان السير لمحمد بن عبد الملك المهداني ، وتاريخ الصحابة الذين نزلوا مصر لمحمد بن الربيع الجيزي ، والتجريد في أسماء الصحابة للذهبي ، والإصابة في معرفة الصحابة لابن حجر ، ورجال الكتب العشرة للحسيني ، وطبقات الحفاظ للذهبي ، وطبقات الشعراء له ، وطبقات الشافعية للسبكي وللانصوي ، وطبقات المالكية لابن فرحون ، وطبقات الخنفية لابن دقاق ، ومراة الزمان لسبط بن الجوزي ، وتاريخ الإسلام للذهبي ، والعبر له ، والبدایة والنهاية لابن كثير ، وإنباه الغمر بأبناء العمر لابن حجر ، والطالع السعيد في أخبار الصعيد للكمال الادفوي ، وجميع الهديل في أخبار النيل لأحمد بن يوسف التيفاشي ، والكروان لابن أبي حجلة ، وثمار الأوراق لابن حجة .

فهذه نحو من ثلاثين كتاباً خصها السيوطي بالذكر ، وما أهمله وجاءت الإشارة إليه في ثنايا الكتاب يكاد يبلغ هذا القدر الذي ذكره .

كل هذه المراجع كانت منها مادة هذا الكتاب ، أعني : حسن المحاضرة .

ولقد كان السيوطي أميناً حين نقل ، كان يعزو القول إلى صاحبه في الكثير ويسكت عنه في القليل الذي شارك فيه أكثر من مرجع .

فهو حين يتكلم على من دخل مصر من الصحابة يقول : قد ألف الإمام محمد بن الربيع الجيزي في ذلك كتاباً في مجلد ذكر فيه مائة ونيفاً وأربعين صحابياً ، وقد فاتته مثل ما ذكر أو أكثر ، وقد ألفت في ذلك

تأليفاً لطيفاً استوعبت فيه ما ذكره وزدت عليه ما فاتته من تاريخ ابن عبد الحكم وتاريخ ابن يونس وطبقات ابن سعد وتجرید الذهبي وغيرها ، فزاد في العدة على ثلاثمائة .

ولكى يكون أميناً يثبت ما لسابقه من غير أن يضيره ذلك فيقول :

ولقد أردت أن ألخص كتاب محمد بن الربيع الجيزي وأضم إليه ما فاتته مرفوعاً عليه صورة (ك) . وهو يعني أن يميز ما له مما لسابقه بهذا الحرف الذي وضعه فوق الذي زاده هو .

والذي فعله هنا فعله في مواضع مختلفة حين نقل عن كتاب بعينه فعله مع كتب أخرى وهو ينقل عن أصحابها فيقول : قال ابن فضل الله ، وقال صاحب المرأة ، وقال التيفاشي ، وقال المقریزی ، وقال ابن المتوج ، وقال ابن عبد الحكم : وذكر الحفاظ في كتاب الأمصار .

ولكن إذا شاع المنقول عدل عن ذكر اسم المنقول عنه .

فهو حين يذكر من كان بمصر من الشعراء والأدباء ناقلاً عن أكثر من مرجع يعضي في ذكر التراجم دون أن يعزو نقله ، ولكنك على الرغم من هذا نراه خلال الترجمة يصرح باسم المنقول عنه حين يورد رأياً له . وإليك هذا الفصل عن :

ذكر من كان بمصر من المؤرخين

سعيد بن عفير - عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم - محمد بن الربيع الجيزي ، مروا - عمارة ابن وثيمة بن موسى أبو رفاعة الفارسي ، صاحب التاريخ على السنين . قال ابن كثير : ولد بمصر وحدث عن أبي صالح كاتب الليث وغيره ، مات سنة تسع

وثمانين ومائتين - الطحاوى ، مر - الحسن ابن القاسم
ابن جعفر بن دحية أبو على الدمشقى ، من أبناء المحدثين .
قال ابن كثير ، كان إخبارياً ، له فى ذلك مصنفات .
حدث عن العباس بن الوليد السدوسى وغيره . مات
بمصر سنة سبع وعشرين وثلثمائة وقد أناف على
العلمين - أبو سعيد بن يونس صاحب تاريخ
مصر ، مر فى الحفاظ - أبو عمر الكندى محمد بن
يوسف بن يعقوب صنف فضائل مصر ، وكتاب
قضاة مصر ، كان فى زمن كافور بن زولاى - أبو محمد
الحسن بن إبراهيم بن الحسين المصرى المؤرخ ، صنف
كتاباً فى فضائل مصر ، وذيل على قضاة مصر للكندى .
مات فى ذى القعدة سنة سبع وثمانين وثلثمائة عن إحدى
وثمانين سنة - المسيح الأمير المختار عز الملك محمد بن
عبدالله بن أحمد الحرانى ، صاحب التصانيف . قال
فى العبر : كان رافضياً ، صنف تاريخ مصر ، وكتاباً
فى النجوم ، وكتاب التلويح والتصريح من الشعر ،
وكتاب أنواع الجراح . مات سنة عشرين وأربعمائة عن
أربع وخمسين سنة - القضاعى ، مر فى الشافعية -
القفطى الوزير جمال الدين على بن يوسف بن إبراهيم
الشيبانى ، وزير حلب ، صاحب تاريخ النحاة ،
وتاريخ اليمن ، وتاريخ مصر ، وتاريخ بنى بويه ،
وتاريخ بنى سلجوق . ولد بقطنة سنة ثمان وستين
 وخمسمائة ، ومات بحلب سنة ست وأربعين وستمائة -
محمد بن عبد العزيز الإدريسى الشريف العلوى ،
كان من فضلاء المحدثين وأعيانهم ، سمع الكثير وألف
المفيد فى أخبار الصعيد ، ولد فى رمضان سنة ثمان
 وستين وخمسمائة ، وتوفى بالقاهرة فى صفر سنة ثمان
 وأربعين وستمائة - ولده : جعفر ، ولد بالقاهرة فى
شوال سنة إحدى عشرة وستمائة ، وسمع من ابن الجيمزى .

وابن المقير ، روى عنه الديلمى وأبو حيان ، وكان
نسابة الشرفاء بمصر أديباً ، صنف تاريخاً للقاهرة ،
ومات سنة ست وسبعين وستمائة - ابن خلكان ، قاضى
القضاة شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن
إبراهيم بن أبى بكر الإربلى الشافعى ، صاحب وفيات
الأعيان ، ولد سنة ستمائة ، وأجاز له المؤيد الطوسى ،
وتفقه بآبى يونس وابن شداد ، ولقى كبار العلماء ،
وسكن مصر مدة وناب فى القضاء بها ، ثم ولى قضاء
الشام عشر سنين ، ثم عزل فأقام بمصر سبع سنين ،
ثم رد إلى قضاء الشام . قال فى العبر : كان سورياً ذكياً
إخبارياً عارفاً بأيام الناس ، مات فى رجب سنة إحدى
وثمانين وستمائة - أبو الحسن على بن موسى بن عبد الملك
ابن سعيد الغرناطى الأديب الإخبارى الشهير ، صاحب
التصانيف الأدبية ، ولد بغرناطة سنة عشر وستمائة ،
وأخذ عن الشلوين وغيره ، وجال فى الأقطار ودخل
مصر والشام وبغداد ، وألف : المغرب فى حلى المغرب .
والمشرق فى حلى المشرق ، والطالع السعيد فى تاريخ
بلده ، مات بتونس سنة خمس وثمانين وستمائة -
الأمير ركن الدين بيبرس المنصورى الدوادار ، صاحب
التاريخ المسنن بزيادة الفكرة ، فى أحد عشر مجلداً ،
والنفسير . مات سنة خمس وعشرين وسبعمائة - ابن
المتوج تاج الدين محمد بن عبد الوهاب بن المتوج بن
صالح الزبيرى ، أحد العدول بمصر ، ولد بها فى ربيع
الأول سنة تسع وثلاثين وستمائة وسمع وحدث ، وألف
تاريخ مصر ، سماه إيقاظ المتغفل واتعاظ التأمل . روى
عنه البدر بن جماعة . مات بمصر فى المحرم سنة ثلاثين
 وسبعمائة - الكمال الادفوى أبو الفضل جعفر بن ثعلب
ابن جعفر ، كان فاضلاً أديباً شاعراً ، صنف الطالع
السعيد فى تاريخ الصعيد ، والامتناع فى أحكام السماع ،

ومات بالطاعون بالقاهرة سنة تسع وأربعين وسبعائة
وقد قارب التسعين - التويرى شهاب الدين أحمد بن
عبد الوهاب بن أحمد البكرى المؤرخ صاحب التاريخ
المشهور ، مات في رمضان سنة ثلاث وثلاثين وسبعائة -
القطب الحلبي ، مر في الحفاظ - ابن القرات ناصر الدين
محمد بن عبد الرحيم بن علي بن الحسن المصري الحنفي ،
كان لهجاً بالتاريخ فكذب تاريخاً كبيراً جد ، وسمع
من أبي بكر بن الصناج وأجاز له أبو الحسن البندنجي
وتفرد بهما . مات ليلة عيد الفطر سنة خمس وسبعين
وثمانائة ، وله اثنتان وسبعون سنة - صارم الدين
إبراهيم بن محمد بن دقاق ، مؤرخ بالديار المصرية ،
جمع تاريخاً على الحوادث وتاريخاً على التراجم وطبقات
الحنفية . مات في ذى الحجة سنة تسعين وسبعائة ، وقد
جاوز الثمانين - شهاب الدين الأوحدي أحمد بن عبد الله
ابن الحسن بن طوغان ، ولد سنة إحدى وستين
وسبعائة ، وكان لهجاً بالتاريخ ، ألف كتاباً كبيراً في
خطط مصر والقاهرة ، وكان مقرئاً أديباً ، تلا على تقي
البغدادى ، مات في جمادى الأولى سنة إحدى عشر
وثمانائة - المقرئ تقي الدين أحمد بن علي بن
عبد القادر بن محمد مؤرخ الديار المصرية ، ولد سنة
تسع وستين وسبعائة واشتغل في الفنون وخالط الأكابر
وولى حصة القاهرة ونظم ونثر وألف كتباً كثيرة ،
منها : درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة ،
والمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، وعتاد
جواهر الأسفاط من أخبار مدينة القسطنطينية ، وعتاد
الخلفاء بأخبار الفاطميين الخلفاء ، والسلوك بمعرفة
دول الملوك ، والتاريخ الكبير ، وغير ذلك ، مات
سنة أربعين وثمانائة - ابن حجر ، مر في الحفاظ -
شيخنا العز الحنبلي ، مر في الحنابلة .

ثم إليك فصلاً آخر في « ذكر ما قيل في النيل »
نختصر منه :

قال التيفاشي : وقد ذكرت العرب النيل في
أشعارها وضربت به الأمثال . قال قيس بن معد
يكرب فيما أورده الجاحظ في كتاب الأمصار :

ما النيل أصبح زاخراً محدوده

وجرت له ريح الصبا فجري بها

ابن نباتة :

زادت أصابع نيلنا

وطفت وطافت في البلاد

وأنت بكل مسرة

ما ذى أصابع ذى أبادى

ناصر الدين حسن بن التقي :

كأن النيل ذو فهم ولب

لما يبدو لعين الناس منه

فيأتى عند حاجتهم إليه

ويعضى حين يستغنون عنه

الصلاح الصفدى :

رأيت في أرض مصر مذحلت بها

عجايباً ما رآها الناس في جيل

تسود في عيني الدنيا فلم أرها

تبيض إلا إذا ما كنت في النيل

أيدمر التركي :

انظر إلى النيل السعيد المقبل

والماء في أنهاره كالسلسل

أضحى بريك الحسن بن مورد

من لونه حيناً وبين مصندل

ويعمر في قيد الرياح مسلسلا

يا حسنه من مطلق ومسلسل

وترى زوارقه على أمواجه
منسوبة للناظر المتأمل
مثل العقارب فوق حيات غدت
يسعى بها في عدوها ما يأتلى
وكأنما أسماكه من فضة
من جمد ذائب مائه من أول

ومن كلام القاضي الفاضل في وصف النيل
المصرى : الذى يكسو الفضاء ثوباً فضياً ، ويدلى من
الأرض ماؤه سراجاً من النور مضياً ، ويتدافع تياره
دافعاً في صدر الجلبب بيد الخصب ، وترضع أمهات
خلجه المزارع فيأتى أبناؤها بالوصف الأبى .
وبعد ما ساق كلاماً في هذا انتقل بمحدثنا عن ذكر
البشارة بوفاء النيل ، فقال :

جرت العادة كل سنة إذا أوفى النيل أن يرسل
السلطان بشيراً بذلك إلى البلاد لتطمئن قلوب العباد وهذه
عادة قديمة ، إذ لم يزل كتاب الإنشاء ينشئون في ذلك
الرسائل البليغة . فمن إنشاء القاضي الفاضل في وفاء
النيل عن السلطان صلاح الدين بن أيوب :
نعم الله - سبحانه وتعالى - من أضوئها بزوغاً ،
وأفصاها سبوغاً ، وأصفها ينبوعاً ، وأمدّها بحر
مواهب ، وأضمنها حسن عواقب ، النعمة بالنيل
المصرى الذى ييسر الآمال ويفيضها مدة وجزره ،
ويروى النبات نحره ، ويحيي مطلقه الحيوان ، وثمرات
الأرض صنوان وغير صنوان .

وكان وفاء النيل المبارك تاريخ كذا فأسفر وجه
الأرض وإن كان تنقب ، وأمن يوم بشره من كان
خائفاً يترقب . ورأينا الإبانة عن لطائف الله التي
حققت الظنون ، ووفت بالرزق المضمون ، إن في
ذلك لآيات لقوم يؤمنون .

وقد أعلمناك لتستوفي حقّه من الإذاعة ، وتبعده
من الإضاعة . وتتصرف على ما نصرفك من الطاعة .
وتشهر ماء ورده البشير من البشرى بابانته ، وتمده
بايصال رسمه مهناً على عادته .
وهذا فصل له آخر في ذكر أمهات المداوس
نختصر منه شيئاً :

المدرسة الكاملية

وهي دار الحديث . وليس بمصر دار حديث غيرها
وغير دار الحديث التي بالشيخونية .
قال المقرئ : وهي ثاني دار عملت للحديث فان
أول من بنى دار حديث على وجه الأرض الملك العادل
نور الدين محمود بن زنكى بدمشق ، ثم بنى الكامل هذه
الدار ، بناها الملك الكامل وكلت عمارتها في سنة إحدى
وسمائه وجعل شيخها أبا الخطاب عمر بن دحية . ثم
وليها بعده أخوه أبو عمرو عثمان بن دحية ، ثم وليها
الحافظ زكى الدين عبد العظيم المنذرى ، ثم وليها شرف
الدين بن أبي الخطاب بن دحية ، ثم وليها بعده المحدث
عبي الدين بن سراق . ثم وليها تاج الدين بن القسطلاني
المالكي ، ثم وليها التجيب عبد اللطيف الحراني . ثم وليها
القطب القسطلاني الشافعي . ثم وليها ابن دقيق العيد .
ثم وليها أبو عمرو بن سيد الناس والد الحافظ فتح الدين ،
فانتزعها منه البدر بن جماعة . ثم وليها عماد الدين محمد
ابن علي بن حري الديماطي ومات سنة تسع وأربعين
وسبعائة . ووليها الحافظ زين الدين العراقي . ثم لما أن
ولى قضاء المدينة سنة ثمان وثمانين وسبعائة استقر فيها
الشيخ سراج الدين بن الملقن .

وعلى هذا النحو ساق السيوطي أكثر من مدرسة .
والغريب في كل ما ذكره من هذا أنه يقف عند حد

المروى ولا يزيد عليه ، مع أن الخيط ممتد . ويا بعد ما بين سنة (٥٧٨٨) التي انتهى إليها الحديث عن المدرسة الكاملية وبين وفاة السيوطى التي كانت سنة (٩١١ هـ) .

واليك ما كتبه السيوطى عن الروضة .

يقول : ذكر جزيرة مصر ، وهى المسماة الآن بالروضة :

قال المقرئى : اعلم أن الروضة تطلق فى زماننا على الجزيرة التى بين مدينة مصر وبين مدينة الجيزة وعرفت فى أول الإسلام بالجزيرة وجزيرة مصر ثم قيل لها : جزيرة الحصن . وعرفت الروضة من زمن الأفضل ابن أمير الجيوش إلى اليوم . انتهى .

وقال ابن المتوج فى كتابه « إيقاظ المتغفل واتعاظ المتأمل » : إنما سميت جزيرة مصر بالروضة لأنه لم يكن بالديار المصرية مثلها . وبحر النيل حائز لها ودائر عليها . وكانت حصينة وفيها من البساتين والثمار ما لم يكن فى غيرها .

ولما فتح عمرو بن العاص مصر تحصن الروم بها مدة فلما طال حصارها وهرب الروم منها ضرب عمرو بن العاص بعض أبراجها وأسوارها وكانت مستديرة عليها .

واستمرت إلى أن عمر حصنها أحمد بن طولون فى سنة ثلاثمائة وستين ولم يزل هذا الحصن حتى خربه النيل .

وقال المقرئى : اعلم أن الجزائر التى هى الآن فى بحر النيل كلها حادثة فى الإسلام ما عدا الجزيرة التى تعرف اليوم بالروضة تجاه مدينة مصر فان العرب لما دخلوا مع عمرو بن العاص إلى أرض مصر وحاصروا

الحصن الذى يعرف اليوم بقصر الشمع فى مصر حتى فتحه الله عنوة على المسلمين كانت هذه الجزيرة حينئذ تجاه القصر لم يبلغنى إلى الآن متى حدثت . وأما غيرها من الجزائر كلها فقد تجددت بعد فتح مصر . وإلى هذه الجزيرة التجأ المقوقس لما فتح الله على المسلمين النصر وصار بها هو ومن معه من جموع الروم والقبط .

وقال ابن عبد الحكم : كان بالجزيرة فى أيام عبد الملك بن مروان أمير مصر خمسمائة فاعل عدة .

وقال الكندى : بنيت بالجزيرة الصناعة فى سنة أربع وخمسين . والصناعة اسم لمكان قد أعد لإنشاء المراكب البحرية . وأول صناعة عملت بأرض مصر التى بنيت بالروضة فى سنة أربع وخمسين من الهجرة فاستمرت إلى أيام الإخشيد فأنشأ صناعة بساحل فسطاط مصر وجعل موضع الصناعة التى بالروضة بستاناً سماه المختار .

وقال القضاعى : حصن الجزيرة بناه أحمد بن طولون فى سنة ثلاث وستين ومائتين ليحرز فيه ضريحه وماله . وكان سبب ذلك سير موسى بن بغا من العراق والياً على مصر وجميع أعمال ابن طولون ، وذلك فى خلافة المعتمد على الله . فلما بلغ أحمد بن طولون سيره تأمل مدينة فسطاط مصر فوجدها لا تؤخذ إلا من جهة النيل فبنى الحصن بالجزيرة التى بين الفسطاط والجزيرة ليكون معقلاً لحريمه وذخائره واتخذ مائة مركب حربية سوى ما يضاف إليها من العشاريات وغيرها . فلما بلغ موسى بن بغا بالركة ثقلاً عن المسير لعظم شأن ابن طولون وقوته . ثم لم يلبث موسى أن مات وكفى ابن طولون أمره .

... وما زال حصن الجزيرة هذا عامراً أيام بنى طولون حتى أخذه النبل شيئاً فشيئاً وقد بقيت منه بقايا متقطعة إلى الآن .

إلى أن يقول :

قال المقرئى : وعادت الروضة بعد هدم القلعة منها متبزهة تشتمل على دور كثيرة وبساتين عدة وجوامع تقام بها الجمعيات والأعياد .

ثم يورد شعراً لابن ممانى والحداد . وكما فعل السيوطى عند الكلام على المدارس ، ينتهى هنا عند ما انتهى إليه المقرئى لا يعدوه ، فلم يمتص فى الحديث عن الروضة إلى أيامه .

ونحن إذا تتبعنا الكتاب نحس كم عانى السيوطى فى استصفاء مراجعه ، وكم عانى فى تبويب ما استصفى وتنسيقه ، ثم نحس أمانته فى النقل التى ألزمته أن يعزو كل منقول إلى صاحبه ، يدعه يتحدث ، وما يعيب

السيوطى أن يكون ناقلاً ، فهذه أمور لم يشهدها فلا عليه من أن يعزوها إلى من شهدها . وقد يقال : إنه لم يقف وقفات مع ما روى ونقل يعقب ، وهذه لا تقوم دعوى ، لأن السيوطى كان فى أكثر ما أورد يورد تراجم وأخباراً وما يملك المورد لمثل هذا وذلك أن يعقب .

وقد طبع الكتاب طبعين أولهما سنة ١٢٩٩ هـ ، والثانية سنة ١٣٢١ هـ .

وهو لا زال فى حاجة إلى جهد جديد ليخرج فى صورة سليمة مقروءة ولا تزال منه خطيات تعين على هذا .

وما إخال قارئاً يحب مصر ويحب أن يقرأ عن مصر حديثاً يجلو حياة الشعب العلمية والأدبية من نوع هذا الحديث الذى جمعه السيوطى ، يستغنى عن كتاب السيوطى « حسن المحاضرة » .



اعترافات القديس أوغسطين

بمستلم
الدكتور زكريا إبراهيم

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب - جامعة القاهرة

١ - مقدمة عامة

رسم أحد الباحثين المعاصرين شجرة مفصلة للفلسفات الوجودية ، فأدخل فلسفة القديس أوغسطين جنباً إلى جنب مع فلسفة سقراط وفلسفة الرواقين ضمن ماسماه باسم « جذور الشجرة الوجودية » . ولئن كان من التعسف في رأينا أن ننسب إلى القديس أوغسطين « فلسفة وجودية » بالمعنى الاصطلاحي الدقيق لهذه الكلمة ، إلا أنه من المؤكد أن تفكير أوغسطين قد اتسم بطابع وجودي واضح ، نظراً لأن هذا التفكير قد نبج من أعماق حياته الروحية ، فكان ثمرة لما عاناه صاحبه من صراع حي وتوتر عنيف وثوراء باطني . الخ . والحق أن أوغسطين قد عاش فلسفته وفلسف حياته ، فلم ينفصل وجوده لحظة عن مذهبه ، إن لم نقل بأن هذا المذهب نفسه لم يكن سوى سلسلة من الخبرات المعاشة التي كابدها هذا المفكر المسيحي . وإذن فليس بدعاً أن يذهب كثيرون إلى وجود « بذور وجودية » في فلسفة أوغسطين ، خصوصاً وأن فيلسوفنا قد قدم لنا « سيرة ذاتية » صور لنا فيها تطوره الروحي ، وأظهرنا من خلالها على الصلة الوثيقة التي طالما جمعت بين حياته

وفكره . وليست هذه « السيرة الذاتية » سوى كتاب « الاعترافات » الذي أجمع كثير من مؤرخي الفلسفة على اعتباره « تحفة نادرة » في تاريخ التراجم الذاتية التي انحدرت إلينا من القرون الأولى للمسيحية ، وأعلى الأصح من عهد آباء الكنيسة الأولين .

وإذا صح أن الفلسفة الوجودية إنما تنطق بلسان الموجود البشري الذي يضع وجوده موضع التساؤل ، فقد لا يجانب الصواب إذا قلنا إننا نجد في تضاعيف كتاب « الاعترافات » أول صورة ضمنية من صور هذه الفلسفة . وآية ذلك أن القديس أوغسطين يقول في هذا الكتاب بصراحة : « لقد أصبحت أنا نفسي مشكلة كبرى بالنسبة إلى نفسي .. » . ومثل هذه العبارة إنما تدلنا بوضوح على أن أوغسطين قد فطن إلى خطورة ذلك الإشكال الوجودي الذي تحمله الذات البشرية في أعماق وجودها ، فحاول أن يصور لنا في اعترافاته نزوع النفس البشرية نحو فهم موقفها وتحديد علاقاتها بالله والعالم والآخرين . وليس من شك في أن كثيراً من الخبرات المعاشة التي وصفها لنا أوغسطين إنما تكشف لنا عن قلق تلك الذات البشرية التي تجدد نفسها دائماً متأرجحة بين الوجود

والعدم ، بين الأبدية والزمان ، بين الأمل واليأس.. الخ
فليس كتاب « الاعترافات » مجرد ترجمة ذاتية للقديس
أوغسطين ، بل هو أيضاً دراما حية تصف لنا السبيل
الشاق الذى تَنَتَهَجُهُ النفس البشرية فى بحثها عن
« الخلاص » أو « النجاة » .

٢ - سيرة القديس أوغسطين

ليس من العسير على المؤرخ أن يكتب وصفاً
تفصيلياً لحياة القديس أوغسطين ، فقد تكفل هو
نفسه بالترجمة لسيرته ، فضلاً عن أن صديقه وتلميذه
پوسيديوس Possidius قد قدّم لنا سيرة مطوّلة له ،
أبدت فيها معظم ما أورده أوغسطين نفسه فى اعترافاته .
ولن نطيل الحديث عن حياة القديس أوغسطين ،
مادامنا سنعرض بالتفصيل - فيما يلى - لمضمون
كتابه ، وإنما سنقتصر على ذكر الخطوط العريضة فى
حياته ، دون التوقف عند تحليل دلالاتها النفسية .
وحسبنا أن نقول إن أوغسطين قد ولد بمدينة تاجسطة
Thagaste (الواقعة بالقرب من تونس) فى الثالث
عشر من نوفمبر سنة ٣٥٤ ميلادية ، من أم مسيحية
وأب وثني . والظاهر أن هذه النشأة المزدوجة التى
كان على أوغسطين منذ صباه أن يتحمل آثارها ، قد
ولّدت فى نفسه ضرباً من الصراع العنيف ، فكان
على الصبي أن يحاول إرضاء أمه التى كانت متدينة
كأشد ما يكون التدين ، كما كان عليه فى الوقت نفسه
أن يشبع طموح أبيه الذى كان لا يابه إلا بتهيئة
مستقبل ناجح لولده الصغير . ولم يلبث أوغسطين أن
وجد فى صحبة السوء متنفساً واسعاً لإشباع شهواته
وأهوائه ، فانقاد لسحر اللذة ، واتهج طريق
الغواية . وقد روى لنا أوغسطين فى اعترافاته كيف
كانت نفسه بطبيعتها جاعحة متمردة ، وكيف كان
الجانب الحسى الشهوانى فيها قوياً عنيفاً إلى أقصى
حد ، لدرجة أن والدته لم تستطع أن تكبح جماح

نفسه ، أو أن تضع حداً لشهواته العارمة . وليس
فى استطاعتنا أن نتوقف طويلاً عند كل ما أورده
أوغسطين عما مرّ به فى طور المراهقة من أحداث
وتجارب ، وإنما حسبنا أن نقول إن فيلسوفنا قد
اعترف بأنه انساق فى شبابه للطيش والتهور ، فكان
يحب لمجرد الحب ، وكان يجد لذة كبرى فى
ألا يستحي مما اعتاد الناس أن يستحوا منه ! وهكذا
كانت حياته - فى هذه الفترة - مصدر ألم عميق لوالدته
المسيحية المتدينة ، حتى إنها كانت تلذف الدمع
مدراراً على حياة ابنها الضالّ الذى ظل سادراً
فى غيّه ...

بيد أن أوغسطين الشاب قد أظهر مع ذلك امتيازاً
كبيراً فى دراساته ، فلم يشأ أبوه أن يستبقه إلى
جواره ، بل سرعان ما بعث به إلى مادورا Madaura
لتعلم الخطابة ، ثم من بعد إلى قرطاجنة Carthage
لمواصلة دراساته العليا . وهناك استطاع أوغسطين
أن يظفر ببعض الشهادات العليا ، فأصبح معلماً للبيان .
وفى هذه الفترة من حياته ، وقعت بين يديه (بطريق
الصدقة) محاوره هورطانسيوس Hortansius
لشيثرون ، فاتجهت نفسه نحو محبة الحكمة ، بدلاً
من الاقتصار على محبة الذات وحدها . ولكن الصراع
قد بقى عنيفاً فى نفسه بين حب اللذة وحب الحكمة ،
فلم يلبث أن وقع تحت تأثير المانوية ، خصوصاً وأن
هذه الشيعة كانت هى الكفيلة بإشباع حاجته المزدوجة .
هذا إلى أن المانويين كانوا يزعمون أنهم قد اهتموا
إلى اليقين ، وهذا بعينه هو ما كان أوغسطين ينشده
متسائلاً : « ما الحقيقة ، وكيف السبيل إليها ؟ » . ثم
إن المانوية كانت تقول بالثنائية : فكان أهلها ينادون
بوجود أصلين هما النور والظلمة أو الخير والشر . ولما
كان هذا الأصلان فى رأيهم قديمين ، فقد كانوا يذهبون
إلى أنه ليس فى وسع المرء أن يتخلص منهما . ولاشك
أن أوغسطين قد وجد فى هذا الزعم ما يبرر سلوكه

اعتاب الكنيسة المسيحية ، فلم يلبث أن أصبح قاب قوسين أو أدنى من تعاليم الكتاب المقدس . حقاً إن الأفلاطونية وحدها لم تستطع أن تحل أزمته النفسية ، كما أنها لم تنجح في التخفيف من حدة الصراع بين الروح والجسد في أعماق تلك الشخصية العنيفة الجامحة ، ولكن من المؤكد أنها مهدت السبيل أمام أوغسطين للاقتناع بالنظرية المسيحية في « الكلمة » أو « اللوغوس » Logos

ثم لم يلبث أوغسطين أن التقى في ميلانو بالقدّيس أمبروسيوس (أمبرواز) St. Ambroise أسقف المدينة ، فكان لهذا القدّيس تأثير كبير في حياة أوغسطين : إذ استطاع أن يحلّ له الكثير من المشكلات التي كانت تؤرقه . وكان القدّيس أوغسطين — في هذه الفترة — يديم التفكير ويعين النظر ، كما كان بعض أصدقائه يشجعونه على قراءة الكتاب المقدس والتعمق في فهم معانيه ، فعكف فيلسوفنا على مطالعة رسائل القدّيس بولس ، وبدأ يتأثر بما تنطوي عليه تلك الرسائل من حقائق سامية ومعانٍ جليلة . وبينما كان أوغسطين يوماً جالساً في حديقة بصحبة بعض أصدقائه ، إذ اضطربت نفسه بما فيها ، وأخذت الدموع تنساقط غزيرة من عينيه ، فقام يبكي صائحاً : « إلى متى هذا التسويف ؟ ولماذا أقول غداً غداً ؟ لماذا لا تكون هذه اللحظة نفسها هي الحدّ النهائي الحاسم لعهد الطيش والزرق ؟ » . وفي تلك اللحظة كان إلى جواره صبيّ يرتّم قاتلاً : « خُذْ واقرأ » : Tolle, Lege ، فاعتبر أوغسطين هذا الصوت بمثابة نداء إلهي ، وأخذ الكتاب المقدس وفتح ، فكان أول ما وقع عليه بَصَرُهُ هو قول القدّيس بولس : « ... إنها الآن ساعة لنستيقظ من النوم . قد تناهى الليل وتقارب النهار ، فلنخلع أعمال الظلمة ، ونلبس أسلحة النور ... الخ » . (رومية ١٣ : ١١ — ١٤) . وما أن استقرت في ذهنه معاني هذه الكلمات ، حتى

الشهواني القاجر ! وهكذا اطمأنت نفس أوغسطين — حيناً من الزمن — إلى مذهب المانوية ، حتى شاء الله لها أن تقطن إلى ما يشبه هذا المذهب من إشكالات لا يقدم لها أى حل ، فكان أن تحول أوغسطين عن المانوية بعد أن ظل واقفاً تحت تأثيرها قرابة تسع سنوات كاملة كان خلالها صاحب نزعة عقلية متطرفة .

ثم انتقل أوغسطين إلى روما ، وهناك بدأ الشك يراوده في صحة الكثير من تعاليم المانوية ، ولم يلبث أن وجد في كتب الشكّاك من رجال الأكاديمية الجديدة ما يوافق حالته النفسية في ذلك الحين ، فعكف على قراءة كتبهم ومناقشة آرائهم ، وتخيل إليه أنه اقتنع بأقوالهم في استحالة اليقين وضرورة الإقلاع عن كل بحث يستهدف المعرفة ! ولكن روح أوغسطين القويّة العارمة ما كانت لتركن إلى الشك أو تقنع بالارتياح ، فلا غرو أن نجدتها تجتاز بسرعة هذه المرحلة المؤقتة التي اتسمت بالتردد والقلق والحيرة . وهكذا استطاع أوغسطين عام ٣٨٦ ميلادية أن ينتصر على شكوكه ، فكانت هذه السنة بمثابة نقطة تحول هامة في كل حياته الروحية . وقد وصف لنا أوغسطين بالتفصيل شتى العوامل التي أدت به إلى اجتياز مرحلة الشك والظفر بنعمة اليقين والإيمان ، كما سئرى فيما بعد عند تحليلنا لكتاب « الاعترافات » .

ولكن أوغسطين لم يصل إلى المسيحية إلاّ عبّر تعاليم الأفلاطونية المحدثّة : فقد وجد في كتب الأفلاطونيين المنقولة إلى اللاتينية حلاًّ للكثير من مشكلاته العقلية ، كما لقي فيها إشباعاً لنزعة العقلية التي كانت تشد اليقين وتلمس الوضوح ، وتبغى المعرفة . ولئن اختلف المؤرخون حول مدى اقتناع أوغسطين بتعاليم الأفلاطونية المحدثّة ، إلا أنهم مُجمعون — أو شبه مُجمعون — على القول بأن فلسفة الأفلاطونيين المحدثين قد اقتربت بأوغسطين من

عمرت السكينة قلبه ، فامتثلت نفسه بالسلام العميق ، ونعمت روحه بالراحة الكاملة .

وقد تلقى أوغسطين طقس «العماد» على يد القديس أمبروسوس عام ٣٨٧ ، فأكملت له بذلك نعمة الإيمان ، وتحققت لوالدته أعزُّ أمانها فيه . ولكن أوغسطين قد بقي يشعر دائماً بأن معرفته لله قد جاءت متأخرة ، فكان يهتف قائلاً : « بَعْدَ لَأَيِّ مَآ أَحْبَبْتُكَ يَا إِلَهِي ! » : Sero te amavi . ومنذ ذلك الحين ، هجر أوغسطين مهنة تعليم الخطابة ، واشتغل بدراسة المسيحية والدفاع عنها ، فألف في ذلك الكثير من الكتب القيمة والدراسات الهامة ، ووضع العديد من الرسائل الدقيقة والشروح العميقة في تفسير أجزاء متفرقة من الكتاب المقدس . ومن أهم مؤلفاته رسالته في « الرد على الأكاذيبين » Contra Academicos ، وكتابه المسمى باسم « الحياة السعيدة » De beata vita ، ومصنفه المشهور المعروف باسم « المناجاة » Soliloquiorum ، ثم كتابه في « خلود النفس » : De immortalitate animæ ، علاوة على كتب أخرى عديدة في « حرية الإرادة » : De libero arbitrio ، وفي « الديانة الحقيقية » : De vera religione ، وفي « فائدة الاعتقاد » : De utilitate credendi ، وفي « التثليث » : De Trinitate ، إلى جانب بعض المحاورات الصغيرة التي كتبها على الطريقة الأفلاطونية ... الخ . ولكن ربما كان أعظم مؤلفات أوغسطين جميعاً هو كتابه الكبير المعروف باسم «مدينة الله» De civitate Dei الذي كتبه في الفترة ما بين سنة ٤١٣ وسنة ٤٢٦ (في اثنين وعشرين فصلاً) ، وترجمته الذاتية المشهورة : « الاعترافات » : Confessionum التي سجلها حوالي سنة ٣٨٩ (في ثلاثة عشر فصلاً) ، وكان عمره عندئذ حوالي ٤٤ عاماً ، أعنى بعد أن كان قد تلقى طقس العماد بمدة تبلغ نيفاً وأحد عشر عاماً .

وقد عُيِّن أوغسطين أسقفاً لمدينة هيبون Hippone سنة ٣٩١ ، وظل يشغل هذا المنصب الديني الكبير قرابة أربعين عاماً كان خلالها نموذجاً للراعي الصالح ، إلى أن وافته المنية عام ٤٣٠ بعد حياة طويلة مليئة بالجهاد والعمل ، حافلة بالنشاط والإنتاج . وقد قضى القديس أوغسطين فترة كبيرة من حياته مناضلاً ومدافعاً عن العقيدة المسيحية ضد شتى البدع الغربية والشيع الفاسدة ، فتصدى للرد على بللاجيوس Pelage (الذي كان ينكر فكرة الخطيئة الأصلية ويتجند القول بالنعمة أو اللطف الإلهي) ، كما هاجم أنصار بدعة آريوس (الذين كانوا ينكرون تعاليم الكنيسة حول مساواة الكلمة لله) ، فضلاً عن أنه قد عُيِّن بالرد على المانويين وغيرهم من « الهرطقة » . ولكن ربما كانت أهمية أوغسطين الكبرى في تاريخ الفكر إنما ترجع أولاً وبالذات إلى أنه لم يقدم لنا فلسفة إيمانية fidéisme لا تدع للعقل أي دور في صميم الاعتقاد الديني ، بل هو قد قدم لنا محاولة فلسفية أصيلة من أجل تعقل الإيمان المسيحي ، ففتح بذلك السبيل أمام القديس أنسلم St. Anselme الذي سيقول فيما بعد : « إن العقل ينشد الإيمان ، والإيمان - بدوره - ينشد العقل » .

٣ - فن الترجمة الذاتية عند أوغسطين

ليس القديس أوغسطين صاحب أول « ترجمة ذاتية » autobiographie عرفها التاريخ ، ولكن ربما كان هو أول من فتح السبيل أمام غيره من الأدباء لكتابة هذا النوع الخاص من الإنتاج الأدبي . ولو أننا عدنا - مثلاً - إلى الأدب اليوناني ، لوجدنا أنه كان فقيراً في هذا النوع من الأعمال الأدبية ، وإن كنا قد نلتقي لدى صولون أو امبادو قليس أو إكسينوفون أو غيرهم ، ببعض روايات تحدثوا فيها عن أنفسهم ، أو قصصاً فيها علينا طرقات من وقائع حياتهم . ولكن الظاهر

أن اليونانيين لم يكونوا يميلون كثيراً إلى هذا النوع من التاريخ الذاتي ، بدليل أن أرسطو نفسه قد نص في كتابه « الأخلاق إلى نيقوماخوس » (الفصل الرابع الفقرة الثالثة ٣١) على أن الرجل المثالي أو الرجل الكامل « لا يتحدث عن الآخرين . ولا يشير إلى نفسه من قريب أو بعيد ! » . بل إن فكرة تطور الفرد — التي تستلزمها بالضرورة كل ترجمة ذاتية — لم تكن تدخل ضمن الأفكار العادية المألوفة لدى الروح اليونانية وهذا هو السبب في أن اليونانيين حيناً كانوا يدرسون أى إنسان — فناناً كان أم أديباً أم فيلسوفاً — فلمهم لم يكونوا ينظرون إليه إلا في مرحلة تَضَجِّه وإكتماله أعنى في تلك اللحظة الحاسمة من تاريخه حين تصل شخصيته إلى أوج عظمتها ، وهي اللحظة التي كان النقاد اليونانيون يسمونها باسم « الذروة » أو « القمة » acmé . وأما عند الرومان — وهم شعب كان يتمتع بعقلية أقرب إلى الواقعية وأميل إلى الحقيقة العينية — فقد لقي الأدب « الشخصى » حظاً غير قليل من الازدهار ، كما كثر عندهم — بصفة خاصة — كُتَّاب « اليوميات » أو « المذكرات الخاصة » . ومن هنا فقد ظهر في الأدب الرومانى — منذ بداية القرن الأول للمسيحية — كتاب وشعراء عديدون سجلوا لنا ذكرياتهم الخاصة ، مثل سيللا Sylla وفارون Varron وشيشرون Cicéron وغيرهم . ولولا تردُّد الكُتَّاب اللاتينيين أو خوفهم من اقتحام ميادين أدبية جديدة لم يسبقهم إليها اليونان ، لقدموا لنا إنتاجاً أدبياً بارعاً في هذا الميدان الخاص من ميادين التاريخ أو كتابة السير . وحسبنا أن نعود إلى مرقس أورليوس Marc-Aurèle (الذى كتب باليونانية ، وإن كان قد وُلِدَ في روما) لكي نطالع في « تأملاته الشخصية » تلك الصفحات الرائعة التي يصف لنا فيها خبراته الذاتية ، وأزمات ضميره الخاص ، وشتى حالات اليأس والقلق والدوار العقلى التي اجتازها في سعيه نحو الكمال . ولكن مهما

كان من دقة الكثير من الملاحظات الذاتية والتحليلات النفسية التي أوردها لنا مرقس أورليوس في مذكراته الخاصة ، فإن من المؤكد أننا لانستطيع أن نقارن أمثال هذه التأملات الجزئية العرضية باعتراقات القديس أوغسطين التي تناولت حياته الخاصة وصفاً وتحليلاً بكل تفاصيلها وفي كل مراحل تطورها . ومن هنا فقد أجمع النقاد على اعتبار « اعترافات القديس أوغسطين » عملاً أدبياً فذاً في تاريخ الفكر الغربى خصوصاً وأن هذه « الاعترافات » قد بقيت من الذبوع والانتشار قدر ما لاقاه كتاب « محاكاة المسيح » The Imitation of Christ وكتاب « مسار الحاج » Pilgrim's Progress .

وليس بدعاً أن ينتشر فن « الترجمة الذاتية » في العالم المسيحى : فإن الديانة المسيحية كانت تدعو المؤمن إلى فحص ضميره ، وتعرف أصراره ، والانطواء على ذاته من أجل الوقوف على حقيقة بواعثه ... الخ . ومن هنا فإن كتابة « السيرة الذاتية » لم تعد مجرد استعراض لبعض الجوانب الخارجية أو المظاهر السطحية للحياة الشخصية ، بل هي قد أصبحت بمثابة نفاذ إلى باطن النفس من أجل استبطان ما فيها من مظاهر صراع نفسى ، وتحليل ما يمكن في أعماقها من بواعث نفسية دفينة ، وتأريخ حياتها الروحية العميقة بما فيها من سقطات وعثرات وجهاد مستمر ضد الشر ومحاولات شاقة من أجل إصلاح الذات . وقد استطاع القديس أوغسطين — بعبقريته الروحية الفذة — أن يوجّه الأنظار إلى أهمية هذا النوع الخاص من التحليل الذاتى للشخصية للبشرية ، فانتشرت في العالم المسيحى طريقة « الترجمة الذاتية » ، وبرع كثير من آباء الكنيسة في تحليل أنفسهم بعُمق ودقة وطول باع . ولم يكن أوغسطين هو أول من خاض هذا السبيل ، فقد سبقه إلى ذلك في النصف الثانى من القرن الرابع الميلادى كل من القديس جبروم Saint Jérôme والقديس جريجوار دى نازيانز

Grégoire de Nazianze (الذى نظم قصة حياته على صورة ملحمة طويلة تزيد عن ألف وتسعمائة وتسعة وأربعين بيتاً ١) . ولكن "هاتين المحاولتين - وغيرهما كثير - لم تبلغا في ثرائهما الفني مبلغ اعترافات القديس أوغسطين ، فبقى كتاب فيلسوفنا - في تاريخ الأدب المسيحي - تحفة نادرة لا نظير لها شكلاً وموضوعاً .

وهنا قد يحقّ لنا أن نتساءل : لماذا اهتمّ القديس أوغسطين ، بعد مرور أكثر من أحد عشر عاماً على عماده - بالعودة إلى حياته الماضية ، من أجل العمل على تأريخها ؟ أو بعبارة موجزة : لماذا حرص الأسقف المسيحي الصالح على نشر مخازيه الماضية وفضائحه القديمة على أهل رعيته ؟ هذا ما يجيبنا عليه تلميذه بوسيديوس Possidius بقوله : « إنّ القديس أوغسطين قد كتب اعترافاته ، لكي يكشف على الملأ حياته الخاصة قبل التوبة ، حتى لا يغالى أحد في تقلّده أكثر مما يستحق ، أو حتى لا يحكم عليه أحد بحسب أقواله فيظنه أسوأ مما هو عليه في الواقع ونفس الأمر » ! ومعنى هذا أن « الاعترافات » ليست سوى مجرد آية من آيات التواضع المسيحيّ . فقد وجد أوغسطين نفسه مضطراً إلى الإقرار بحقارة ماضيه ، والاعتراف بدناءة حياته السابقة ، فكتب « الاعترافات » لكي يبيّن للناس أن القداسة التي أصبح يتمتع بها إنّها هي إلا مجرد ثمرة للنعمة الإلهية أو اللطف الإلهي la grâce divine . وقد أيدّ القديس أوغسطين نفسه هذا التأويل الذي قدّمه لنا تلميذه ، بدليل أنه بعث بخطاب - إلى شخص كان قد أرسل إليه طالباً كتاب « الاعترافات » - يقول فيه : « هأنذا أرسل إليك نسخة من كتاب الاعترافات الذي تطلبه ، فانظر إلىّ جيداً في هذا الكتاب ، حتى لا تمتدحني أكثر مما أنا أهلّ له ، وبقيني أنك عندئذ سوف لا تصدّق ما يقوله عنى الآخرون ، بل

ما أقوله أنا عن نفسي . وإذن فادرسني جيداً » وتفرّس في تلك الصورة التي كنتُ عليها في الحقيقة ونفس الأمر ، حينما كنتُ متروكاً لنفسى مستسلماً لقوى الخاصة وحدها » .

وقد حاول القديس أوغسطين نفسه أن يكشف لنا عن الغرض الذي سجّل من أجله اعترافاته فقال في الكتاب الثاني منها ، موجّهاً الحديث إلى الله : « لمن أروى كل هذه الأمور ؟ إنني لا أروى لك أنت يا إلهي ، بل انني عندما أخاطبك ، إنما أخاطب الجنس البشري الذي أنتمى إليه ، مهما كان من ضلالة عدد الذين قد تقع بين أيديهم هذه الصفحات . وماذا عسى أن تكون جدوى هذا الحديث ؟ إنني أريد من ورائه أن يتعرف كلّ من سيطالع قصتي - كما أعرف أنا نفسي - تُعمق الهوة التي تتصاعد منها صرخاتنا نحوك . وهل هناك ما هو أدنى إلى سمعك من القلب التائب المُتَنَسِّح ، والحياة التقية السائرة على هدى الإيمان ؟ » وهذه العبارة إن دلت على شيء فإنما تدل على أن أوغسطين لم يكن يرمى من وراء اعترافه أمام الله سوى أن يوجّه الحديث إلى أشباهه من بني البشر ، حتى يبين لهم كيف يسلك الانسان طريق الهدى ، وكيف يستطيع الاهتداء إلى الصراط المستقيم . ولهذا نراه يعود فيقرر في موضع آخر من اعترافاته أنه لم يكن يقصد من وراء سرده لكل تلك الوقائع أن يُطلع الله على شيء كان يجهله ، وإنما كان يرمى من وراء ذلك أن يركي شعلة حبه لله ، وأن يولّد في نفوس الآخرين حباً عارماً شبيهاً بحبه هو . (بداية الكتاب التاسع ، والفقرة الثالثة من الكتاب العاشر) وإذن فإن اعترافات القديس أوغسطين هي بمثابة مخاطبة لله ، أو مناجاة للحب الإلهي ولكنها في الوقت نفسه حديثٌ موجّه إلى البشر ، أو نداء حارٌّ أريد به دعوة الناس إلى انتهاج سبيل الحق . ولئن كان القديس أوغسطين يعلم حق العلم أن الناس في العادة أحرص على تعرف أسرار حياة الآخرين ،

منهم على إصلاح حياتهم الخاصة ، فضلاً عن أنهم قلما يميلون إلى تصديق ما يرويه الآخرون على مسامعهم من وقائع ، إلا أنه مع ذلك لم يتردد لحظة في كتابة اعترافاته حتى يبين لإخوته في الإنسانية أنه لا موضع لليأس أو الضعف أو الوهن ، مادامت اليد الإلهية على استعداد دائماً لانتشال تلك النفوس الساقطة التي تردت في وهدة الخطيئة . وليس من العسير على إنسان ذاق مرارة الشك ، وكابد من صنوف العذاب الروحي مالا حذله أن يأخذ بيد قريبه المتشكك أو الحائر أو المعذب ، لكي يبين له طريق الهدى ، أو لكي يساعده على الاهتداء إلى سبيل النصرة الروحية .

بيد أن بعضاً من الباحثين -- وفي مقدمتهم إرازموس Erasmus -- قد ذهبوا إلى القول بأن أوغسطين لم يكتب اعترافاته إلا دفاعاً عن نفسه ضد خصومه الذين كانوا يعبرونه بماضيه ، وينتقدون في شخصه ذلك الرجل المانوي الذي لم يكن ينشد إلا اللذة ! والظاهر أن خصوم أوغسطين قد ظلوا يلاحقونه باتهاماتهم وتجريحاتهم حتى بعد وصوله إلى أسمى المناصب الدينية فليس ما يمنع من أن يكون أوغسطين قد كتب اعترافاته للدفاع عن نفسه ، أو -- على الأقل -- للكشف عن حقيقة ماضيه أمام أولئك الذين كانوا يهيمونه بأنه قد بقي متأثراً ببعض النزعات المانوية . وما يؤيد هذا الزعم أن أوغسطين قد كتم أسرار حياته الماضية أمداً طويلاً من الزمن إلى أن أخذ يشعر بأن أقاويل خصومه عن ماضيه قد بدأت تزعزع من فاعلية نشاطه الديني فلم يجد بُدّاً من أن يضع الأمر في نصايه ، وبالتالي فقد وجه نفسه مضطراً إلى سرد حياته الخاصة بكل تفاصيلها على جمهور المؤمنين من أهل رعيته . ولا شك أن أوغسطين حين شرع يكتب اعترافاته قد كان بعيد العهد بأحداث طفولته وذكريات شبابه أو هو -- على الأقل -- قد كان في حالة نفسية مغايرة تماماً لحالته النفسية في فترة الطفولة والشباب ، فليس

في استطاعتنا -- فيما يرى البعض -- أن نعد اعترافاته مجرد تسجيلات أمينة لماضيه ، وإنما لابد من أن ننظر إليها على أنها « قصة خلاص » salut أريد بها تخفيف الآخرين دينياً ، وإظهارهم على رحمة الله ، ودعوتهم إلى التوبة .

وهنا تثار مشكلة « أمانة » القديس أوغسطين في تصويره لحياته ، ومدى صدق الرواية التي قدمها لنا عن نفسه ، فرى بعض الباحثين يميلون إلى التشكيك في صحة بعض الوقائع ، كما نجد آخرين يقررون أن أوغسطين قد نقح وعدّل في بعض الأحداث حتى يجعل من حياته سيرة منسجمة ممتسكة . وقد اعترف القديس أوغسطين نفسه (في الكتاب الثالث : الفقرة ٢١) أن بعض التفاصيل الصغيرة من حياته لابد من أن تكون قد غابت عن ذاكرته ، ولكن ليس ما يبرر -- في نظرنا -- الطعن في نزاهة أوغسطين أو التشكيك في صحة روايته . ولئن كان هناك اختلاف واضح بين اللهجة التي كتب بها أوغسطين محاورته في كاسيكيوم Cassicium غداة عماده ، وتلك النبرة الحماسية التي اصطنعها من بعد عند تسجيله لمشاعره الخاصة إبان فترة تردده وشكوكه ، إلا أن من المؤكد أن جانباً كبيراً من هذا الاختلاف إنما يرجع إلى « الأسلوب » الذي اصطنعه أوغسطين في كل من « المحاورات » و « الاعترافات » . وقد كتب أوغسطين محاوراته عقب تحوُّله أو توبته مباشرة ، وكانت نفسه عندئذ قد بلغت مرحلة من السكينة الروحية أو الطمأنينة النفسية ، فلم يكن في وسعه أن يصف لنا بدقة شتى حالات القلق والتوتر والتزق الباطني التي كان يعانيها قبل التوبة . هذا إلى أن قواعد « المحاورات » نفسها -- على نحو ما تعلمها أوغسطين -- كانت تفرض على الكاتب أسلوباً خاصاً في الكتابة ، فلم يكن بُدّاً له من أن يشيع في جو المحاورات روح المواجهة والمودة والمرح ، مع إغفال شتى مظاهر القلق أو التوتر أو الكآبة ، مما لا يتناسب مع طبيعة

لهفة) طابعاً رومانتيكياً حاداً ، وكأنما هي وقائع
درامية عذبة اهتز لها كل كيانه . ولكن ، مهما
يكن من شئ ، فإن صاحب « الترجمة الذاتية » لا بد
من أن يجد نفسه مدفوعاً - إن من حيث يدري أو
من حيث لا يدري - نحو انهويل في وصف أحداث
حياته ، والمبالغة في تصوير « دراما » وجوده .
وسرى فيما بعد إلى أى حد نجح القديس أوغسطين
في تجنب العثرات التي طالما تردى فيها كتاب « التراجم
الذاتية » في كل زمان ومكان .

٤ - تحليل كتاب « الاعترافات »

يتقسم كتاب « الاعترافات » إلى ثلاثة عشر فصلاً^(١)
تناول فيها القديس أوغسطين بالتفصيل ذكريات طفولته
وتجارب شبابه ، وشئ أحداث حياته ، محاولاً في
الوقت نفسه تحليل مضمون هذه الخبرات النفسية في
ضوء فهمه الروحي لمعنى الحياة الإنسانية . ولو شئنا أن
نحلل هذه الاعترافات إلى عناصرها البسيطة ، لكان
في وسعنا أن نردها إلى العناصر الأربعة التالية :

أولاً - وقائع محددة كان لها تأثير واضح على
حياة أوغسطين وتفكيره ، فكانت مبعثاً لتأملات
روحية ذات طابع عام .

ثانياً - أحكام تقديرية لم يصدرها أوغسطين -
بطبيعة الحال - في نفس الفترة التي حدثت فيها تلك
الوقائع ، وإنما أصدرها فيما بعد عند تسجيله لاعترافاته
أى حوالى عام ٣٩٨ .

ثالثاً - إبتهالات وصلوات وتسيبحات تمثل أيضاً
عنصراً جديداً ، لأنها صادرة عن قلب أوغسطين الثائب
النادم على خطاياها الماضية المعترف في الوقت نفسه بنعم
الله عليه .

الحياة الاجتماعية . وليس ما يمنعنا مع ذلك من أن نفترض
- كما يظهر من بعض عبارات أوغسطين في تلك المحاورات
نفسها - أن وراء تلك الحياة الاجتماعية الهادئة التي كان
أوغسطين يحياها بالقرب من آله وأصدقائه ، إنما
كانت تكن حياة باطنية عميقة أغلب الظن أنها كانت
حافلة بلحظات « المونولوج الداخلي » . ومن هنا فقد
كانت لأوغسطين - حتى غداة توبته - حياته الخاصة
العامرة بالعبادة الصامتة والدموع المستترة ، وإن كان
الآخرون قد ظلوا يجهلون كل شئ عن هذا الجانب
السرى الخفى من حياته الخاصة .

وأما إذا نظرنا إلى اعترافات التي كتبها بعد توبته
بنحو أحد عشر عاماً ، فإننا نلمح فيها بوضوح قلباً
مضطرباً بالعاطفة والإيمان ، ولهجة شعرية تفيض رقة
وعذوبة . والوقائع أن اعترافات أوغسطين هي أشبه
بأن تكون بسيمفونية حقيقية تتداخل فيها تارة ، وتتعاقب
تارة أخرى ، أنغامُ الشك والتردد ، والخوف ، والحيرة
والقلق ، والمحبة ، والتوبة ... الخ . وحينما يقرأ المرء
تلك العبارات العاطفية الدافئة التي تحفّظ فيها صيحات
الندم ، والحزن ، والشوق ، والتوبة ، فإنه لا يملك
سوى التأمل على أنغام تلك الموسيقى الروحية العذبة
التي سجلها لنا قلب كبير ابتشى بخمر الحب الإلهي !
وحتى لو سلمنا مع بعض الباحثين بأن أوغسطين قد
خلع على واقعة « تحوله » conversion أو « توبته » طابعاً
درامياً ، فإن هذا لن يمنعنا من الاعتراف بما في
« ترجمته الذاتية » من صدق فني . وليس من شك
في أن أوغسطين الذي تعلم في صباه فن البلاغة ،
وتأثر في شبابه بشعر التوراة ، لم يكن يستطيع عند
الحديث عن نفسه أن يتجنب تلك الصبغة الوجدانية
أو ذلك الطابع الغنائي lyrisme الذي اعتاد
اصطناعه في كل كتاباته . وإذن فليس بدعاً أن نراه
في بعض الأحيان يفضي على بعض الأحداث البسيطة
التي مرت به قديماً (دون أن تثير لديه أى قلق أو

(١) يسمى أوغسطين كل فصل من هذه الفصول باسم « كتاب »
فنى الاعترافات ثلاثة عشر كتاباً

رابعاً : مناقشات فلسفية وسيكولوجية لا تتصل أحياناً اتصالاً مباشراً بالسرد التاريخي ، ولكنها تنصب في معظم الأحيان على مضمون خبراته المعاشة أو تجاربه الروحية . وهذه المناقشات تحتل مكاناً هاماً خصوصاً في الفصول الثلاثة الأخيرة من الاعترافات حيث نجد القديس أوغسطين يثير مشكلات الخلق ، والزمان ، وقدم العالم ، وطبيعة الله ، والملائكة... الخ . وسنحاول - فيما يلي - أن نقدم للقارئ خلاصة سريعة لأهم ما ورد في اعترافات القديس أوغسطين .

١ - الكتاب الأول

يبدأ أوغسطين اعترافاته بالحديث عن عظمة الله ، وعمق محبته ، وضآلة الوجود البشري ، فيقول إن الإنسان قد خُلِقَ الله ، « وإن النفس البشرية لتظل قلقة حائرة حتى ترتاح في الله » ويتوقف أوغسطين طويلاً عند مرحلة « طفولته المبكرة » ، لكي يحدّثنا عما اعتاد الناس تسميته باسم « براءة الطفل في المهد » ، معباً على هذا الزعم بقوله إن الطفولة نفسها لا تخلو من خطيئة ، مادام الإنسان لابدّ من أن يخطئ في حق الله ، حتى ولو كانت حياته يوماً واحداً على الأرض ! وأوغسطين هنا ينسب إلى الأطفال ردائل كثيرة كالجشع ، والغيرة ، والغناد ، وقلة الصبر ، لكي يؤيد النظرية المسيحية القائلة بالخطيئة الأصلية . ومعنى هذا أن براءة الأطفال المزعومة إنما هي - في رأي أوغسطين - مجرد مظهر لضعف تكوينهم ونقص أعضائهم ، دون أن يكون هناك ما يشهد حقاً ببراءة نفوسهم أو طهارة ضمائرهم ! ولكن كان أوغسطين يعترف بأنه لا يتذكر الكثير عن أيام طفولته الأولى ، إلا أننا نراه يحدّثنا عن نزوات الطفولة وسقطاتها وشتى مظاهر ضعفها ، وكأن لسان حاله يقول : « إن الطفل ماهو إلا مذنب صغير ! » ويعضى أوغسطين في حديثه عن طفولته ، فيروي لنا بعض الملاحظات

السيكولوجية الهامة عن طريقة تعلّم الطفل للكلام ، كما يقص علينا بعض الصعوبات التي اصطدم بها في بداية حياته الدراسة . وأوغسطين يعترف صراحة بأنه لا يتذكر حياة المدرسة بارتياح بالغ ، فقد كان من عادة المعلمين وقتئذ إنزال العقوبات الصارمة بالتلاميذ ، فضلاً عن أنه هو نفسه لم يكن يدرك فائدة الدروس التي كان يتلقاها ، هذا علاوة على ميله الشديد إلى اللعب واللهو... وعلى الرغم من نصائح والديه ، وإرشادات معلميه ، فقد كان أوغسطين يجد صعوبة كبرى في قهر نفسه على مواصلة الدراسة ، خصوصاً وأنه كان يضيّق ذرعاً بحياة الضغط والقسر ، فلم يكن من السهل عليه أن يكون تلميذاً طيعاً سلس القياد . وعلى الرغم من أن أوغسطين كان يبغض اللغة اليونانية بصفة خاصة ، فضلاً عن أنه لم يكن يميل إلى الأساطير والخرافات ، إلا أنه قد برع منذ نعومة أظفاره في حفظ الأشعار اللاتينية والتعبير عنها بالنثر البليغ . وهو يروي لنا في الكتاب الأول من اعترافاته كيف طغى الاهتمام بالبلادة وحسن التعبير عنده على كل اهتمام آخر ، فلم يكن يحفل بالاعتبارات الأخلاقية ، وإنما كان مثله الأعلى هو التفوق على الآخرين ، وإرضاء ميله إلى حب الظهور ، والانتصار على رفاقه (حتى ولو كان ذلك عن طريق الغش !) . ولئن كان أوغسطين يعترف في خاتمة هذا الفصل الأول بأن الله قد وهبه الكثير من الاستعدادات الجسمية والمواهب العقلية ، إلا أنه يقر في الوقت نفسه بأنه لم يكن يحسن في طفولته الأولى استخدام تلك القدرات الجسمية والعقلية ، ومن ثمّ فإننا نراه يقول عن نفسه إنه كان « طفلاً صغيراً ، ومذنّباً كبيراً ! »

٢ - الكتاب الثاني

يتعرض أوغسطين في هذا الفصل للدراسة مرحلة المراهقة ، فيروى لنا بالتفصيل شتى الأزمات النفسية التي اجتازها ، كما يسبب في وصف نزوات طيشه وتهوره خلال تلك الفترة العاصفة من فترات حياته . وقد ذكر لنا أوغسطين في هذا الفصل كيف انساق نفسه للمفاسد والشهوات ، وكيف استسلم جسده للأهواء والملذات ، على الرغم من كل ما كانت توجهه إليه أمه من نصائح وإرشادات . وأوغسطين يقرر هنا أنه كان يرفض كل نصائح أمه ، لمجرد أنها قد صدرت عن امرأة ، دون أن يعلم أن الله نفسه هو الذي كان يكلمه على لسان تلك المرأة . وأما أصدقاء السوء الذين تعرف بهم في هذا الطور فما كان أكثرهم ، وما كان أشد تأثيرهم في نفسه ، خصوصاً في فترة العطفة التي قضاه إلى جوار والديه . وأوغسطين يروى لنا قصة سرقة جاعية اشترك فيها مع بعض الرفاق : فقد مضوا جميعاً بعد منتصف الليل إلى حديقة مجاورة كان بها شجرة كثرة محملة بالأنمار ، وراح الجميع يحركون الشجرة بعنف حتى يتساقط جناها وقد حملوا من تلك الفاكهة الشيء الكثير ، ولكنهم لم يفعلوا به شيئاً ، وإنما مضوا فألقوا به إلى الخنازير ! ... ولم تكن تلك الثمار جذابة اللون أو حلوة الطعم ، وإنما كانت لذة الأكل من الشيء المحرم المنوع هي التي أضفت على تلك الثمار من عذوبتها ما جعل أولئك الرفاق يجدون فيها طعاماً مستعذباً حلوا المذاق ! ويعقب أوغسطين على هذه القصة بقوله إن حب الشر الذي تسلط على نفوس هؤلاء الصغار هو الذي حدا بهم إلى ارتكاب هذه السرقة ، لا لشيء إلا لكي يلحقوا الأذى بالآخرين ! وأوغسطين يقرر هنا أنه كما أن المرء قلماً يضحك بمفرده ، فإن المرء قلماً يستعذب الخطيئة بمفرده ! وهو يقول لنا إنه لو كان بمفرده ، لما فكر في ارتكاب

تلك السرقة . ولكن « صعبة السوء » هي التي سولت له الاشتراك في هذه الجريمة ، دون أن تكون له في ذلك أدنى مصلحة أو أقل فائدة ! « ويكفى - بين رفاق السوء - أن يصبح الواحد منهم في الآخرين : « هلموا بنا نرتكب هذا الشر » ، لكي يستحي الواحد منهم من حياته ! » (الكتاب الثاني ، الفقرة ١٧) .

٣ - الكتاب الثالث

محدثنا أوغسطين في هذا الفصل عن حياته في قرطاجنة من سن السابعة عشرة إلى سن التاسعة عشرة . وهو يروى لنا في مسهل حديثه كيف كانت نفسه في تلك الآونة متعطشة للحب ، لدرجة أنه كان يسعى جاهداً في سبيل الحصول على موضوع لحبه ، وكأنما هو قد كان يحب الحب نفسه ! ثم يستطرد أوغسطين فيحدثنا عن ولعه بالمرح ، وحرصه على البحث عن الانفعالات النفسية الحادة ، مما كان يدفعه إلى مشاهدة المسرحيات العنيفة التي كانت تهيج عواطفه وتثير لواعج قلبه . وأوغسطين بهم هنا بتحليل مضمون أمثال هذه الانفعالات الجمالية ، لكي يكشف لنا عن السر في إقبال الناس على المسرحيات المؤثرة التي تستدر دموعهم وتحرك كوامن مشاعرهم ... ثم ينتقل أوغسطين إلى الحديث عن حياته الدراسية في تلك الآونة ، فيبين لنا كيف أنه كان يتقدم في دراسته ، على الرغم من انصرافه إلى الكثير من المغامرات الغرامية . وهو يروى لنا قصة اطلاعه على محاوره شيشرون المسماة باسم « هورطنسيوس » Hortensius ، وهي تلك المحاور التي كانت تنطوى على دفاع حار عن الفلاسفة بوصفها بحثاً عن الحكمة . ولكنه يعترف بأنه لم يستطع في تلك الفترة أن يفيد الكثير من قراءته للكتاب المقدس ، لأنه لم ينجح في تفهيم مضمون الكثير من عبارات التوراة . ثم كان التقاء أوغسطين بالزعة المانوية ، فقد وجد فيلسوفنا لدى جاعة

المانويين إشباعاً لرغبته النظرية في المعرفة ، وإرضاء لنزوعه العملي نحو اللذة . وكان المانويون يفسرون الشر بأنه أصل من أصول الكون ، فضلاً عن أنهم كانوا يقولون باستحالة التخلص منه ، فلم يتردد أوغسطين في التسليم بهذه النظرية التي كان فيها تبرير كاف لمسلكه الشهواني الفاجر ! وبمضى أوغسطين في شرحه للأسباب التي دفعته إلى اعتناق المانوية ، لكي يتخلص إلى القول بأنه لم يكن يعرف أن الله باطن في نفسه أكثر مما هو نفسه باطن في ذاته ، وأن الشر ليس إلا سلب محض أو مجرد عدم للخير ... الخ . وفي نهاية هذا الفصل ، يحدثنا أوغسطين عن والدته سونيك Monique التي كانت تصلي بحماسة من أجله ، طالبة من الله أن يكتب لابنها « الخلاص » ، فراها الأسقف وهي تذرف الدمع مدراراً ، فما كان منه سوى أن ابتدرها بقوله : « اذهبي إلى حال سبيلك - ياسيدي - وليباركك الله ، فإنه لمن المستحيل أن يهلك ابن هذه الدموع .. ! وهكذا كان في تنبؤ ذلك الأسقف إيدان بما سوف يصير إليه أوغسطين من بعد ...

٤ - الكتاب الرابع

يروى لنا أوغسطين في هذا الفصل تاريخ حياته ابتداء من سن التاسعة عشرة حتى سن الثامنة والعشرين . وهو يذكر لنا أنه قضى تسعة أعوام بأكملها ظل خلالها متمسكاً بالزرعة المانوية ، لدرجة أنه كان يحاول استمالة الآخرين إلى هذا المذهب ، وإقناعهم بصحة مبادئه الفلسفية . وقد اعترف أوغسطين بأنه قد وجد في علوم التنجيم - إبان تلك الفترة - دراسات مثوقة ولكنه لم يلبث أن انصرف عنها ، بعد أن تحقق من كذب كثير من تنبؤات المنجمين ! ومن الأحداث الهامة التي يسردها علينا أوغسطين في هذا الفصل حادثة وفاة صديق له كان قد تعلق به منذ الطفولة

فلما فقدته أظلمت الدنيا في عينيه ، واتشح كل ماحوله برداء الموت ! وقد وصف لنا أوغسطين حالته النفسية الائمة بعد موت صديقه ، فكشف لنا بذلك عن صلة الحب بالموت ، وبين لنا كيف انهارت آماله جميعها بوفاة ذلك الصديق العزيز الذي كان منه بمثابة « نصفه الآخر » ! ثم ينتقل القديس أوغسطين إلى الحديث عن مؤلفاته الأولى إبان تلك الفترة المتقدمة من حياته ، فيقول لنا إنه ألف كتاباً عالج فيه مشكلة الجبال ، ألا وهو كتاب « الجميل والملائم » الذي لا يعرف هونقه في أي ظروف اختفى تماماً من مكتبته . وأوغسطين يتساءل في هذا الكتاب عن ماهية « الجميل » ، ولكي لا يلبث أن يعرفه بقوله « إنه الشيء السار الذي يروقنا بذاته » ، في حين أن « الملائم » هو « ذلك الشيء الذي لا يروقنا إلا لتكيفه مع شيء آخر .. » . كذلك يروي لنا أوغسطين في هذا الفصل أيضاً أنه قرأ كتاب أرسطو في « المقولات العشر » ، ولكنه لم يفد كثيراً من قراءته ، لأنه ظن أنه يستطيع أن يطبق على الله نفسه بعض هذه المقولات ، وكان الله جوهر مشروط بعظمه أوجاله ! وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى سائر الكتب الأخرى التي قرأها حول فن القول ، أو فن الحديث ، أو علم الأعداد ، أو علم الهندسة ، أو فن الموسيقى (أوما إلى ذلك من مؤلفات في الفنون الحرة) فإنه لم يستطع أن يفيد منها الشيء الكثير ، خصوصاً فيما يتعلق بالتصور الصحيح للجوهر الإلهي ..

٥ - الكتاب الخامس

أما في هذا الفصل الجديد - الذي تدور معظم أحداثه في السنة التاسعة والعشرين من عمر القديس أوغسطين - فلننا نطالع بالتفصيل قصة انفصال أوغسطين عن المانويين ، خصوصاً بعد أن استمع إلى أحاديث زعيمهم فاوستوس Faustus الذي كان قد قدم إلى قرطاجنة للدفاع عن آراء المدرسة المانوية . وقد

أسهب أوغسطين في الحديث عن تهافت « المانوية » من وجهة النظر العلمية الصرفة ، كما أعرب عن خيبة أمله لعجز كبير مفكرى المانوية عن الرد على أسئلته ! والواقع أن كل ما كان يمتاز به فاوستوس لم يكن يزيد عن ضرب من القصاحة أو البراعة اللفظية ، في حين أن أوغسطين كان ينتظر منه أن يفسر له تلك الأساطير المانوية العسيدة عن السماء والكواكب والشمس والقمر... الخ. وهكذا انكشف لأوغسطين - فيما يقول - جهل هؤلاء المانويين ، فلم يجد بدءاً من أطراح عقيدتهم ، خصوصاً بعد سفره إلى روما حيث وقع تحت تأثير بعض النزعات الارتيازية التي كان ينادى بها بعض الأكاديميين المحدثين . وانتقل أوغسطين بعد ذلك إلى ميلانو ، فسمع هناك عن أسقف عظيم يدعى القديس أمبروسوس ، ودفعه حب الاستطلاع إلى التردد على الكنيسة للاستماع إلى عظات هذا الأسقف . وأوغسطين يعترف بأنه لم يهتم بالإنصات إلى أحاديث القديس أمبروسوس إلا بسبب ما كان قد سمعه عنه من فصاحة وقوة بيان . ولكنه يقرر في الوقت نفسه أنه لم يلبث أن شرع يتمعن في معاني أقاويله ، ويتأثر بمضمون أحاديثه ، خصوصاً وأن هذا القديس العظيم لم يكن يفسر العهد القديم تفسيراً حرفياً ، وإنما كان يفسره تفسيراً روحياً . وهكذا بدأ أوغسطين يفكر جدياً في الانضمام إلى الكنيسة المسيحية ، وشرع يعدّ نفسه للدخول في زمرة المؤمنين .

٦ - الكتاب السادس

يروى لنا القديس أوغسطين في هذا الفصل كيف لحقت به أمه في مدينة ميلانو ، وكيف كان سرورها عظيماً حينما علمت أنه كان قد تخلّى عن آرائه المانوية ، وأنه كان قد شرع يتأثر بعظات القديس أمبروسوس وتعاليمه الروحية . وهو يذكر لنا أيضاً أن والدته كانت شديدة الإعجاب بهذا

الأب الروحي الممتاز ، لدرجة أنها لم تردّد في التخلّي عن الكثير من عاداتها الدينية القديمة في سبيل الخضوع لتعاليم أمبروسوس . ولئن كان أوغسطين قد بقى بادئ ذي بدء متردداً أو خائفاً ، لا يكاد يقوى على مواجهة هذا القديس أو التحدث إليه على انفراد ، إلا أنه كان يواصل الاستماع إلى تعاليمه وعظاته العامة ، فاستطاع أن يدرك كيف أن قصة الخلق هي قصة رمزية لا تؤخذ بظاهرها ، لأن « الحرف يثقل ، وأما الروح فتُحْيِي » (على حد تعبير القديس بولس) . ويستطرد أوغسطين فيحدثنا عن أحلام السعادة التي كانت تراوده في ذلك الحين ، ويصف لنا الآمال الكبرى التي كان يسعى نحو تحقيقها من وراء طموحه . ولكنه يروى لنا كيف استطاع أن يدرك عبث كل هذه الأحلام وبطلان كل تلك الآمال ، حينما فطن أخيراً إلى أنها كانت بعيدة كل البعد عن أن تكفل له « النجاة » ، أو أن تحقق له « الخلاص » . وكان لأوغسطين في ذلك الوقت صديقان حميان هما أليبيوس Alypius ونبريديوس Nébridius فكان يقضى معهما الساعات الطوال ، يتناقش معهما في مسائل السعادة ، والخلاص ، وغاية المصير ، ومعنى الوجود البشري ... الخ . وأوغسطين يهتم في هذا الفصل بتحليل شخصية صديقه أليبيوس ، فيحدثنا عن ولعه بالمرح ، وحبته لمشاهدة المصارعة ، كما يروى لنا قصة اتهام زائف كاد صديقه يقع ضحية لها ، لولا اكتشاف المحرم الحقيقي بطريق انصدفة البحتة . ولكن المهم أن أوغسطين قد وجد في شخص أليبيوس الصديق المخلص الذي كان يتمسك بالعدالة ، ولا يقبل في عمله أى تراجع عما يعتقد أنه الحق ، لدرجة أنه رفض الكثير من فُرَص الإثراء في سبيل احترام القانون . وأما نبريديوس ، فقد ترك منزله ووالديه وضيعته ، لكي يلحق بصديقه أوغسطين في ميلانو . وكان كل ما يقلق باله هو

الاشترك مع صديقه في طالب الحكمة والبحث عن الحقيقة . ولم يلبث الأصدقاء الثلاثة أن شرعوا يفكرون في « السعادة » ، فكان أوغسطين أسرعهم إلى ربط السعادة بالحب ، لأنه كان يظن أن أحداً لا يستطيع الاستغناء عن معاشرته النساء . وكان أليپوس ينصح صديقه أوغسطين بعدم الزواج ، ولكن أوغسطين استطاع أن يقنع صديقه بأهمية تجربة « الارتباط العائلي » ، فكان أن أقدم صديقه على الزواج لمجرد رغبة في تجربة « المعاشرة الزوجية » ! ...
وأما أوغسطين نفسه فقد كانت أمه تريد أن تبحث له عن زوجة مناسبة ، فاختارت له فتاة صغيرة كان عليه أن ينتظرها عامين كاملين ، وكأنما هي كانت تريد أن تصون عفته بالتفكير في الزواج ! ولكن شهوة أوغسطين العارمة لم تكن لتقوى على الانتظار ، فلم يلبث أوغسطين أن اتخذ له عشيقاً بادلها حبا بحب ، وبذلك استكانت نفسه لعبودية اللذة ، وصح ما قاله هو نفسه عن نفسه من أنه لم يكن في تلك الآونة سوى مجرد تلميذ مخلص لأبيقور !

٧ - الكتاب السابع

يتناول القديس أوغسطين في هذا الفصل شرح الشكوك الميتافيزيقية التي كانت لاتزال تراوده حول حقيقة الجوهر الإلهي وطبيعة الشر ، ومدى المسئولية البشرية ... الخ . وهو يروى لنا في هذا الفصل كيف تخلى نهائياً عن نظريته المادية إلى الجوهر الإلهي ، وكيف شرع يفهم خيرية الله ، وصلة الشر بالحرية الإنسانية أو السقطة الأولى ... الخ . كذلك يسرد علينا أوغسطين بعض الخبرات الخاصة التي أدت به إلى رفض كل تنبؤات المنجمين وادعاءات القائلين بتأثير الأفلاك على مصير الإنسان ! ولكن المشكلة الكبرى التي ظلت تقض مضجع أوغسطين - طوال هذه الفترة - إنما كانت هي مشكلة « أصل الشر » ، فقد كان فكره

مشغولاً بالتوفيق بين خيرية الله وقدرته المطلقة . ويستطرد أوغسطين فيحدثنا عن بعض كتب الأفلاطونيين المحدثين التي وقعت بين يديه ، ويقول لنا إنه وجد في هذه الكتب الكثير من الحقائق الكبرى : لأنه قرأ فيها « أنه في البدء كان « الكلمة » ، : Logos وأن الكلمة كان في الله ، وأن الكلمة كان هو الله ، وأن كل شيء به قد كان ، وأنه بغيره لم يكن شيء . مما كان ... » ولقد قرأ أوغسطين أيضاً في هذه الكتب « أن الكلمة أو اللوغوس لم يولد من لحم أو دم أو مشيئة بشر ، بل من الله . وأما أن الكلمة قد صار جسداً ، وحل بيننا ، فهذا ما لم يجده في هذه الكتب مطلقاً . » . وأوغسطين يعترف بأنه قد وجد عند الأفلاطونيين المحدثين حقيقة شبيهة بما ورد في إنجيل يوحنا عن أزلية « الكلمة » ، ولكنه لم يجد عندهم السبيل العملي إلى إدراك تلك الحقيقة أو السير على هديها في حياته الأخلاقية . وهو - بلاشك - قد أخذ أيضاً عن الأفلاطونيين المحدثين قولهم بأن الشر عدم أو سلب محض . ولكنه لم يستطيع أن يقنع ببعض الفلسفات النظرية أو الآراء الميتافيزيقية عن الحقيقة الإلهية ، أو اللوغوس ، أو أصل الشر ، فإنه لم يكن ينشد المعرفة النظرية الصرفة : بل كان ينشد أيضاً سبيلاً عملياً يقتاده إلى « النجاة » . ومن هنا فإننا نراه يعترف صراحة بأن كل هذه المكاسب العقلية لم تستطع أن تشبع نهمه الروحي ، مادام الخير الأسمى الذي يمكن أن يكفل لنا السعادة إنما يتوقف أولاً وأخيراً على توجيه الإرادة توجيهاً صحيحاً نحو المحبة الإلهية . وأوغسطين يلاحظ - في هذا الصدد - أن كتب الفلاسفة لا تخلو من كبرياء عقلية أو صلف عقلي ، في حين أننا نلمس في كتابات رجل مثل القديس بولس تواضعاً روحياً لا نظير له عند غيره من كبار حكماء الإنسانية . وربما كان هذا هو السبب في انصراف القديس أوغسطين إلى مطالعة رسائل القديس بولس بلهفة وشغف

زائدين ، خصوصاً وأن هذه الرسائل تفيض بالحديث عن ضعف الإنسان ، وعجز « الإنسان الروحي » الباطن فينا عن مقاومة « الإنسان الجسدي » الخاضع لشهوة أعضائنا الجسمية ... الخ. وأوغسطين يهتف مع القديس بولس (في ختام هذا الفصل) قائلاً : « ويحي أنا الإنسان الشقي ! من ينقلني من جسدي هذا : جسد الموت : ؟ » . وهكذا نراه يغلق خلاصه على اللطف الإلهي أو النعمة الإلهية ، واثقاً من أن إرادة الإنسان الضعيفة هيئات أن تكفي وحدها لإتقاده من برائث الخطيئة ...

٨ — الكتاب الثامن

يروى لنا أوغسطين في هذا الفصل أهم الأحداث التي وقعت له في العام الثاني والثلاثين من عمره ، فيبين لنا كيف أن اللطف الإلهي قد شاء له أن يسمع عن توبة الكثيرين ممن ظلوا أمداً طويلاً سادرين في غيهم ، وكان الله قد أراد أن يضع بين يدي « عبده أوغسطين » أمثلة صالحة يستطيع أن يقتدى بها . ولعل من هذا القبيل مثلاً ما سمعه أوغسطين من الأب سمبليقيانوس Simplicianus عن توبة أحد مشاهير الخطباء الرومان ، ألا وهو فكتوريانوس Victorianus الذي طالما علّم أبناء النبلاء الرومان تعاليم الوثنية الفاشية ، ولكنه انتهى في خاتمة المطاف إلى اعتناق المسيحية ، ولم يتردد في إشهار تحوُّله الديني على مرأى من سائر معارفه من أهل روما ! وقد كان لهذه القصة أثر كبير على نفسيّة أوغسطين ، فكان يتحرق شوقاً لتكريس حياته كلها لله ، ولكنه مع ذلك ظل موثقاً إلى عاداته السيئة القديمة ، فلم يكن ليقوى على تحرير إرادته من عبودية الخطيئة ! وأوغسطين يروى لنا أيضاً أنه سمع من أحد أصدقائه الأفريقيين الذين قدموا لزيارته في ميلانو (وكان يدعى بونطيقيانوس Ponticianus) روايات كثيرة مؤثرة عن قداسة

الراهب المصري القديس أنطونيوس ، فكان لهذه الروايات أثر بالغ على سلوك أوغسطين (وسلوك صديقه الحميم أليوس) . وهكذا نهيات نفس أوغسطين لقبول التوبة ، ولم يبتئ عليه سوى أن يحمد أصوات الشرّ في قلبه ، لكي يقهر إرادته على الامتثال للنداء الإلهي . وقد أسهب أوغسطين في وصف حالة الصراع النفسي التي كان يعانيها في تلك الفترة ، فقدم لنا تحليلات رائعة لحالة « ضعف الإرادة » ، ووصف لنا براءة هائلة كيف أن الجسم يمثل للنفس حيناً تأمره ، وأما النفس فإنها كثيراً ما تعصى أوامر إرادتها الخاصة ، وكأنما هي عاجزة عن إطاعة نفسها ! ... وأخيراً حانت لحظة التوبة ، فسمع أوغسطين صوت طفل يغني قائلاً : « خذ واقرأ » ، واعتبر هذا الصوت بمثابة نداء إلهي يدعوه إلى قراءة الكتاب المقدس ... ولم يلبث أوغسطين — كما سبق لنا أن بينّا عند الحديث عن حياته — أن فتح الكتاب المقدس على صفحات القديس بولس التي يدعو فيها المؤمنين إلى الانصراف عن حياة الشهوة والخلاعة وملذات الجسد ، من أجل العمل على الاستغراق في حياة القداسة والبرّ والتقوى . وجرى أوغسطين — بصحبة صديقه أليوس — لكي يعلن النبا على والدته الحزينة ، فكانت فرحة مونيكا باهتداء ابنها فرحة مزدوجة : لأنها شعرت بأن ولدها الضالّ قد عاد أخيراً إلى أحضان المحبة الإلهية ، كما أنها رأت حلمها يتحقق فأدركت أن الله قد قبل دموعها واستجاب صلاتها !

٩ — الكتاب التاسع

تدور أحداث هذا الفصل غداة توبة أوغسطين ، وكان قد بلغ من العمر حوالي ثلاث وثلاثين سنة ، فرى أوغسطين يقلع نهائياً عن تعليم مهنة الخطابة ، متعللاً ببعض الأسباب الصحية ، ثم نراه يعتكف قليلاً

في الريف لكي يستعد لتقبل نعمة « العاد ». ولم يلبث أوغسطين أن عاد إلى ميلانو ، لكي يلتقي طقس العاد على يد القديس أمبروسوس ، وبذلك اكتملت توبته ، وصار عضواً في الكنيسة المسيحية (هو وصديقه ألبوس ، وابنه غير الشرعي أدودادوس Adeodatus) وأوغسطين يروي لنا أحاديث روحية عميقة دارت بينه وبين أمته مونيكا ، فيذكر لنا كيف تبادلوا الحديث عن حياة الجسد وحياة الروح ، وحنين النفس البشرية إلى الاستغراق في الله ، ولذة الانطلاق إلى السماء ، وعلوية الحياة الأبدية بعد الموت . . . الخ . وهو يقول لنا إن أمه كانت تحس إحساساً غامضاً بقرب نهايتها ، فكانت تجد لذة كبرى في أن تتحدث معه عن تلك الأبعاد السماوية المرتفعة « التي لم ترها عين ، ولم تسمع بها أذن ، ولم تخطر يوماً على قلب بشر » . ولم تكده تمضي خمسة أيام على هذه الأحاديث ، حتى فاجأ المرض والدة القديس ، فلازمت الفراش بضعة أيام في شبه غيبوبة ، إلى أن وافتها المنيّة في السادسة والخمسين من عمرها . وعلى الرغم من أن حزن أوغسطين على وفاة والدته قد فاق كل حد ، إلا أنه كان يشعر بأن وفاة هذه السيدة البارة لم يكن سوى مجرد انتقال مؤقت . وقد خفف من وقع الصدمة على نفس أوغسطين أن هذه الوفاة لم تحدث إلا بعد أن اطمأنت نفس مونيكا على خلاص ابنها . وهكذا رقدت تلك القديسة الطاهرة مطمئنة مستريحة البال ، وحق لأوغسطين أن يطلب لنفسها الرحمة ، مبهلاً إلى الله أن يسكنها جنات الخلد .

١٠ - الكتاب العاشر

أمّا وقد فرغ أوغسطين - في الفصول السابقة - من الحديث عن حياته قبل العاد ، فإننا سنراه في هذا الفصل يحدثنا عن معرفته لله ، ومحبه له ، ورغبته في أن يشاركه الآخرون هذا الحب وتلك المعرفة . وأوغسطين

يقرر هنا أنه لكي يعرف الإنسان نفسه ، فلا بد له من علم إلهي يكشف له عن أغوار قلبه . ومن هنا فإن أوغسطين يمضي في البحث عن الله ، لكي يبين لنا أن الله لا يختلط بالطبيعة ، وأنه لا سبيل لنا إلى معرفته اللهم إلا إذا تجاوزنا الحياة العضوية وعلونا على الطبيعة المحسوسة . ثم يتساءل أوغسطين عن الملكة التي نستطيع عن طريقها أن نعرف الله ، فنراه يتوقف طويلاً عند ملكة « الذاكرة » التي وجد فيها خير معبر عن الثراء الباطن في صميم حياتنا الشعوريّة . وليس في وسعنا - بطبيعة الحال - أن ننسب في شرح أنواع الذاكرة التي يتحدث عنها أوغسطين (من حسية ، وعقلية ، وعاطفية وغير ذلك) ، وإنما حسبنا أن نقول إن أوغسطين هنا يقدم لنا تحليلات سيكولوجية ممتازة في موضوع « الذاكرة والنسيان » ممّا قد لانجد له نظيراً من بعد اللهم إلا عند برجسون . والسر في اهتمام أوغسطين بالذاكرة انه يريد يبين لنا أننا ما كنا لننبعث عن الله ، لو لم تكن قد وجدناه من قبل ! فالله موجود في باطن ذاكرتنا ، وهو موجود على صورة فكرة رئيسية هامة من أفكار الإنسان ، ألا وهي « فكرة السعادة » ، أو « النزوع نحو السعادة » . والواقع أننا جميعاً نتمنى السعادة ، ونعمل جاهدين في سبيل الوصول إليها . ولكن هيات لنا أن نظفر « بالسعادة » اللهم إلا في الله ، فها السعادة إلا تلك الغبطة التي نستشعرها في نفوسنا حين نصل إلى « الحق » ، وما « الحق » إلا الله نفسه ! وإذن فإن القديس أوغسطين حيناً يقرر أن الله كامن في « الذاكرة » إنما يعني أن الله هو ذلك « الحق » أو تلك « الحقيقة » التي هيات للفكر المُستبصر أن ينساها أو يتناساها . ولكن لا موضع للتساؤل عن ذلك الجزء المعين الذي يشغله الله في داخل الذاكرة ، فإن مثل هذا التساؤل قد يوحى بأن في الذاكرة أجزاء مستقلة منفصلة بعضها عن البعض الآخر ! ومهما وقع في ظن الانسان أن هناك مسافة

تفصله عن الله ، فإن الحقيقة الإلهية لا بد من أن تغل حقيقة كلية شاملة تغطي في ثناياها كل شيء . وإن الله ليجيب على كل استفهام يتصاعد إليه من قلب البشر ، ولكن الذين يستمعون إلى الجواب الإلهي قلة نادرة ! وما أتعسَ بنى البشر : فانهم أحرص على أن يسمعو من الله ما يريدون ، منهم على أن يريدوا ما يسمعون منه ! وهذا هو السبب في أنهم قلما يعرفون كيف يستمعون إلى الصوت الإلهي ، أو كيف يفهمون المقاصد الإلهية السامية . ثم يستطرد القديس أوغسطين فيصف لنا حالته النفسية في الفترة التي كان يسجل فيها اعترافاته ، ويقرر أن الحياة — في رأيه — لا تخرج عن كونها سلسلة مستمرة من التجارب أو البلايا ، وأنه لولا عناية الله ولطفه بنا لهلك كل من على وجه الأرض ! ومضى أوغسطين في وصف الشهوات المختلفة التي طالما وقع البشر ضحية لها ، فيحدثنا عن شهوة الجسد ، وشهوة الطعام والشراب ، وشهوة الشم ، وشهوة السمع وشهوة العيون ، وتعظم المعيشة . الخ ومن طريف ما يرد على لسان أوغسطين — في هذا الصدد — إرجاعه جميع الشهوات إلى « شهوة العين » نظراً لما للبصر من أهمية بالغية في حياة الانسان . ويختتم أوغسطين هذا الفصل بالحديث عن تفاهة « الاكتفاء الذاتي » ، وبطلان كل « رضا عن النفس » ، لكي يؤكد ضرورة التمسك ببسوع المسيح : « الوسيط الحقيقي بيننا وبين الله » .

١١ — الكتاب الحادي عشر

يُعد هذا الفصل من أهم فصول « الاعترافات » : فإن المؤلف يتعرض فيه لدراسة مشكلة الزمان ، وخلق العالم ، وعلاقة الزمان بالنفس الانسانية . الخ وأوغسطين يبدأ بعبارة التوراة التي تقول انه « في البدء خلق الله السموات والأرض » ، فيقول إن التوراة تجعل للمخلوقات « بداية » . ولما كان الزمان في جوهره تغيّراً

ثم يمضي أوغسطين في حديثه عن « الزمان » فيحاول أن يبين لنا أن « الماضي » زمان قد انقضى فلم يعد له وجود ، و « المستقبل » زمان لم يكن بعد فلا وجود له الآن ، و « الحاضر » نقطة تلاقى الماضي والمستقبل فهو زمان لا وجود له ! ولكننا مع ذلك نقيس الزمان ونصفه بالطول أو القصر ، فما هو هذا الذي نقيسه ؟ ... الواقع أننا نجد في النفس مقياس الزمان : لأن ما نقيسه بالنسبة إلى الماضي إنما هو « حاضر هذا الماضي » في النفس ، وما نقيسه بالنسبة إلى المستقبل إنما هو « حاضر هذا المستقبل » في النفس ، وما نقيسه بالنسبة إلى الحاضر إنما هو « حاضر هذا الحاضر » في النفس . و « الماضي » حاضر في النفس على صورة « ذاكرة » ، في حين أن « المستقبل » حاضر فيها على صورة « توقع » ، و « الحاضر » حاضر فيها على صورة « انتباه » أو « عيان مباشر » . وهكذا نرى أن أوغسطين يجعل وجود الزمان واستمراره من عمل النفس التي تتذكر وتسترجع ، أو تنتظر وتتوقع ، أو تنبه وتستجمع .

١٢ — الكتاب الثاني عشر

يواصل أوغسطين في هذا الفصل الحديث عن مشكلة الخلق ، فنراه يتوقف طويلاً عند الفصول الأولى من سفر التكوين لكي يفسرها تفسيراً رمزياً... حقاً لقد ورد في سفر التكوين أن الله قد خلق السماء والأرض في ستة أيام متوالية ، ولكننا لن نستطيع أن نأخذ هذه النصوص على ظاهرها ، وكأننا بصدد « أيام » حقيقية قد جاءت متعاقبة ، أو كأن الفعل الإلهي قد اقتضى زماناً معيناً ، بل ينبغي أن نقرر أن عملية « الخلق » قد تمت في لحظة واحدة ، دون أن يقتضى ذلك أي تعاقب زمني . وما جاءت رواية التوراة على هذا النحو إلا لكي تناسب ضعف عقولنا وقصور تخيلنا ، بدليل قول الكتاب : « إن الله قد استراح في اليوم السابع » (أي كف عن الخلق) ، وهو تعبير

لا يلائم إلا الصانع البشري الذي يتعب بعد قيامه بعمل شاق أو جهد مُضْنٍ ! وليس مثلاً الله كمثل الصانع البشري الذي يستعين بجسم ما في صناعة جسم آخر ، وإنما الله هو خالق كل شيء ، حتى تلك المادة التي استعملها في خلقه للسماء والأرض . « وإلا ، فأنى لشيء لم تخلقه أنت أن يوجد ، مادام شيء لا يمكن أن يوجد إلا إذا كنت أنت نفسك موجوداً ؟ ولكنك قلت : لتكن الأشياء ! فكانت الأشياء ، وبكلمتك أنت خلقتها ... » . وأوغسطين يسهب في شرح فكرة « الخلق من العدم » : لكي يبين لنا أن المادة التي تحدث عنها سفر التكوين هي نفسها من خلق الله . وهو يفسر كلمة « الأرض » بأنها المادة العارية من الصورة تماماً ، بينما نراه يفسر « السماء » بأنها مادة روحية مكتملة الصورة (وهي المادة التي صنعت منها الملائكة) ! ولكن الله لم يخلق المادة أولاً ، ثم عاد فأكسبها صوراً متعددة من بعد ، بل ينبغي أن نقرر أن خلق المادة لم يسبق خلق الصور في ترتيب الزمان ، بل في ترتيب العلية فقط . ومعنى هذا أن الله قد خلق المادة والصير في وقت واحد ، أو هو قد خلق المادة مشبعة بطائفة من الصور . وأوغسطين ينسب إلى « المادة » أدنى ضرب من ضروب الحياة ، فيقول إنها أبعد الموجودات عن الجوهر الإلهي . حقاً إن المادة « شيء » ، ولكنها أقرب الأشياء إلى « العدم » أو « اللاوجود » . وأما كلمة « البدء » التي وردت في سفر التكوين فهي لا تعني بداية الزمان ، بل مبدأ جميع الأشياء ، ألا وهو اللوغوس أو « الكلمة » ... وليس في وسعنا — بطبيعة الحال — أن نأتي في هذه العجالة القصيرة على كل آراء أوغسطين في تفسير عبارات التوراة ، وإنما حسينا أن نقول إن أوغسطين يعترف هنا بإمكان تأويل عبارات موسى الواردة في سفر التكوين على أنحاء متعددة : ولكنه يقرر أن من المستحيل أخذ تلك العبارات بحرفيتها ، وكأن الله هو

مجرد صانع بشرى يستخدم ما بين يديه من مواد في صناعة جسمين كبيرين : أحدهما جسم علوى هو السماء ، والآخر جسم سفلى هو الأرض ! ...

١٣ - الكتاب الثالث عشر

يظهر في هذا الفصل تأثر أوغسطين بفلسفة أفلاطون فأننا نراه يقرر معه أنه « لما كان الله خيراً وبرئاً من كل حسد ، فقد أراد أن تكون جميع الأشياء شبيهة به على قدر الامكان » . وأوغسطين يحمل ما ورد في سفر التكوين على هذا المعنى فيقول « إن الله قد نظر إلى كل ما خلقه ، فرأى أن ذلك حسن . والله قد خلق الأشياء كلها بكلمته ، وهو لم يخلقها إلا لأنها حسنة » . ومادام الشر سلباً أو عدماً محضاً ، فإن كل ما في الوجود مظهر من مظاهر خيرية لله ، دون أن يكون ثمة موضع للقول بوجود نقص أو تصدع أو انحلال في أى عمل من أعمال الخلق الإلهي . وأوغسطين يتوقف عند الآيات الأولى من سفر التكوين لكي يثبت لنا أنها تنطوي على فكرة « التثليث » إذ ترد فيها كلمة « الله » وكلمة « البدء » ، وكلمة « الروح » وهو يحاول أن يقرب هذه الفكرة إلى أذهان قرائه فيحدثهم عن « وحدة » النفس البشرية التي تقوم على « الوجود » و « المعرفة » و « الإرادة » .. « إني أوجد ، وأعرف وأريد ، أو أنا موجود من شأنه أنه يعرف ويريد . وأنا أعرف أنني أوجد وأريد . وأنا أريد أن أوجد وأعرف .. وهذه المظاهر الثلاثة تكون حياة واحدة غير منقسمة ، إذ نحن هنا بصدد وجود واحد ، وعقل واحد ، وماهية واحدة ، ونحن بصدد تمايز لا ينطوي مع ذلك على أى انفصال ، (ل. ١٣ : ف ١١) . ثم يعرج أوغسطين على قصة الخلق فيفسرها تفسيراً صوفياً رمزياً ، وكأنما هي تنطوي على مجموعة من « المعادلات التشبيهية » التي لا بد من فك رموزها . فالفلك (مثلاً) هو الكتاب المقدس ، والمياه الموجودة فوق سطح

الفلك هي الملائكة ، والمياه المرة هي العالم ، والأرض اليابسة هي الخير ، والزواحف ذات النفوس الحية هي الأسرار المقدسة ، والطيور التي تطير على سطح الأرض هي رسل الكلمة الإلهية ، والنفس الحية التي تولدها الأرض هي النفس المسيحية الحقة ... الخ . وأوغسطين يشرح لنا بالتفصيل كيف يتسنى لنا أن نرقى من هذه « الأمارات الحسية » أو « الرموز المادية » إلى دلالاتها المعنوية أو معانيها الروحية . وهو يدافع عن طريقته الخاصة في فهم هذه الشفرات أو الرموز فيقول إن الكثير منها قد يبدو غامضاً أو متناقضاً لو فهم على وجهه الظاهري . وقد يكون من الصريف أن يرجع القارئ إلى هذا الفصل الأخير من فصول « الاعترافات » ، لكي يتعقب هذا التفسير الرمزي لقصة الخلق على نحو ما تصورها أوغسطين . ولكن المهم في نظرنا هو ما نجده لدى أوغسطين من رد فعل روحي واضح ضد شتى النزعات المادية في تفسير عملية الخلق . فالمناويون مثلاً لم يكونوا ينسبون إلى الله خلق سائر الموجودات ، كما أنهم كانوا يقولون بوجود نقص أو « شر » في الخليفة ، فضلاً عن أنهم كانوا ينكرون مبدأ « الانسجام الكلي » . وأما عند أوغسطين فإن الخليفة (في جزئياتها ومجموعها) حسنة خصوصاً وقد ورد في التوراة أن الله قد استحسّن ما صنعت يده سبع مرات . ولكن هذا الاستحسان لم يتم في الزمان (كما قد يتبادر إلى أذهاننا لأول وهلة) وإنما تكلم الله بصيغة الزمان ، حتى نفهم مقصده الإلهي وفقاً لطبيعتنا الزمانية القاصرة . وهذا هو السبب في قول الكتاب عن الله « انه استراح في اليوم السابع » ، في حين أن الله هو الفاعلية الأزلية الأبديّة التي لا تعرف التعب أو الاعياء ! ولكن الله أيضاً هو الراحة الأزلية والثبات المطلق ، فلا بد للنفس البشرية القلقة المعذبة من أن تحقق وجودها على الأرض لكي ترتاح أخيراً

في الله !.. وهكذا نجد أن الكلمة النهائية في اعترافات القديس أوغسطين إنما هي للراحة الأبدية في أحضان الله

هـ - الأثر الخالد لكتاب « الاعترافات »

في تراث الإنسانية

إذا كان النُقَّاد الأدبيُّون قد أجمعوا على اعتبار « اعترافات » القديس أوغسطين تحفة نادرة في تاريخ « التراجيم الذاتية » فما ذلك لما تضمنته من تحليلات سيكولوجية دقيقة فحسب ، وإنما لأنها قد انطوت أيضاً على « عمل فني » متكامل تقضى بدايته إلى نهايته بطريقة فنية متوافقة . وقد سبق لنا أن لاحظنا ما اتسمت به اعترافات أوغسطين من صراحة ، وإخلاص ، ونزاهة ، ودقة تحليل . ولكننا لو قارنا هذه الاعترافات (مثلاً) باعترافات جان چاك روسو ، لوجدنا أن أوغسطين لم يبلغ في اعترافاته حدّ الوقاحة الفجة كما فعل الكاتب الفرنسيّ الذي لم يجد أدنى حرج في أن يروي على قارئه أفصح المسائل الجنسية ! حقاً إن أوغسطين لم يُخَفِّ عن الناس الكثير من مخازيه الأخلاقية ومثالبه الشخصية ، ولكنه مع ذلك قد عرض كل هذه الفضائح بأسلوب التائب النادم الذي يتحسّر على عُصْى الهاوية التي انحدر إليها ! وإذا كنا نجد في كثير من « التراجيم الذاتية » دفاعاً عن النفس ، وافتياًناً على الآخرين ، فإننا لا نكاد نلمح لدى القديس أوغسطين أىّ تيجنّ على أية شخصية من الشخصيات التي ورد ذكرها في اعترافاته . وآية ذلك أن أوغسطين قد حدثنا عن والديه ، وبعض أصدقائه من أمثال ألبينوس وبريديوس ، كما حدثنا أيضاً عن الأسقف المانوي فاوستوس والقديس أمبروسوس أسقف ميلانو ، ولكنه في كل هذه الأحاديث إنما كان يحلل الشخصيات التي يتعرض للراستها بأمانة ونزاهة ودقة ملاحظة ، دون أن يتحامل عليها أو يسخر منها

أو يدافع عن نفسه على حسابها ! ولم يقتصر أوغسطين في اعترافاته على سرد بعض الأحداث الخارجية أو الوقائع التاريخية - كما فعل بعض أصحاب التراجيم الذاتية - وإنما هو قد حلل لنا أدقّ حالاته النفسية وأعمق أزماته الروحية ، فكانت اعترافاته بذلك بمثابة تعبير حيّ عن « أوديسه » النفس القلقة المعذبة في بحثها عن « الخلاص » أو « النجاة » . وإذا كان الكثيرون من أصحاب « التراجيم الذاتية » - من أمثال رينان وكيركجارد وغيرهما - قد حاولوا السير على نهج أوغسطين ، فما ذلك إلا لأنهم قد وجدوا في اعترافاته سيمفونية روحية تعبّر عن مدّ النفس وجزرها ، في هداها وضلالها . والحق أن أوغسطين لم يكن مجرد أديب يسرد علينا أحداث حياته بلغة عاطفية حساسة عامرة بالقوة والبيان ، وإنما كان أيضاً فناناً صادقاً مرهف الحسّ لا يفوته أى ظل من ظلال الواقع ، ولا تغيب عنه أية خبيثة من خبايا النفس . وهذا هو السبب في أن اعترافاته قد لاقت منذ البداية نجاحاً منقطع النظير ، بدليل ما رواه لنا بعض المؤرخين من أن الكثيرين كانوا يبحثون عنها باهتمام بالغ ، حتى في حياة صاحبها نفسه . ولئن كان البعض قد عاب على أوغسطين كثرة التجائه إلى التحسينات اللفظية ، والأساليب الخطائية ، والتشبهات المجازية ، إلا أن من المؤكد أن هذا الطابع الأدبيّ الذي اتسمت به اعترافات أوغسطين لا ينقلها عن نطاق « الحقيقة » إلى نطاق « الشعر » ، بل هو يجعل منها « ملحمة روحية » يمزج فيها الإيمان الحارّ بالتعبير الدافئ ، ويتعاقب فيها الحسّ المرهف مع الفكر النفاذ . وإذا كان الشاعر الألماني الكبير جيته قد أطلق على ترجمته الذاتية اسم « الشعر والحقيقة » ، فربما كان في وسعنا أن نطلق على اعترافات القديس أوغسطين اسم « شعر الحقيقة » ! ولكننا هنا بإزاء « شعر » يتدقّ حتى ليكاد يستحيل

إلى « فلسفة » ، وحقيقة تتساقى حتى لتكاد تستحيل
إلى « إشراق صوفى » ! .

٦ — مختارات من « الاعتراقات »

١- يتحدث أوغسطين عن جريمة السرقة التى
اقتربها فى سن السادسة عشرة ، بصحبة بعض رفاق
السوء فيقول : « ولكن » ، وأسفاه ! ما الذى
حببك إلى نفسى أيتها السرقة ، جرمى الليلية الخبيثة
فى العام السادس عشر من عمرى ؟ إنك لم تكونى جميلة
إذ معاذ الله أن تكون السرقة جميلة ! أستغفر الله !
فما أنت بشيء حقيقى ، حتى أوجه إليك الحديث على
هذا النحو ! حقا لقد كانت تلك الفاكهة التى سرقناها
فاكهة جميلة ، ما دمت أنت بالملئ الذى خلقتها ،
وأنت الجمال الذى لا نظير له ، خالق كل شيء ،
الإله الصالح ، الخير الأسمى وخيرى الحقيقى ...
أجل ، لقد كانت تلك الثمار جميلة بحق ، ولكنى
أؤكد لك أن قلبى المسكين لم يكن يشبهها فى كثير
أو قليل ، فقد كان عندنا ما هو خير منها ألف مرة
وإذن فأنما ما قطفت تلك الثمار إلّا مجرد السرقة ، بدليل
أننى ما كدت أنظفها حتى بادرت إلى رميها ! فاتذوقته
منها إنما هو طعم الخطيئة وحدها ، وقد وجدت لذة
كبرى فى التمتع بذلك المذاق . وإذا كانت قطعة صغيرة
من تلك الفاكهة قد عرفت طريقها إلى فى ، فما كان
لها أى مذاق عندى اللهم إلّا مذاق خطيئتي !

والآن ، يا ربى وإلهى ، إننى لأنساءل عما أغوانى
باقترب هذه السرقة ... إنها لم تكن تنطوى — بلا شك —
على أى ضرب من ضروب الجمال ... فما الذى حبب
إلى نفسى مثل هذا الفعل الشائن ؟ أترانى قد أردت
أن أحاكى الحرية الإلهية ، ولكن بطريقة إجرامية
معكوسة ؟ أترانى قد وجدت لذة كبرى فى أن أخرج
على القانون عن طريق الاحتيال ، لأننى لم أكن
لاستطيع مخالفته بالقوة ؟ أجل ، لقد كنت مستعبداً

ذليلاً ، فأردت أن أنظاها بالحرية ، ومن ثم فقد
أقدمت على اقتراف المخطوئ : دون خشية أو حياء ،
وكأنى كنت أريد أن أحاكى القدرة الإلهية المطلقة ،
فجاءت محاكأتى مهزلة سخيفة غاشمة ! ... (ك ٢ :
ف ١٤١٢) .

ب- كان لأوغسطين صديق عزيز عليه اختطفه
الموت فى صباه ، فكتب أوغسطين يصف لنا حالته
النفسية عقب تلك الوفاة : « ... لقد اظلم قلبى لفروط
ما ألم به من أسى ، كما انتشع برداء الموت كل
ما كنت أنظر إليه من حولى . وهكذا صار وطفى مقراً
موحناً لا أستطيع البقاء به ، وأصبح بيت أبى مكاناً
مفرعاً لا أمالك المكوث فيه ، وأضحى كل ما كان
مشاعاً مشتركاً بيننا مثار عذاب أليم لنفسي فى وحدتها
القاسية ... لقد كانت عيناى تبحثان عنه فى كل مكان ،
ولكن شيئاً لم يكن ليستطيع أن يهدينى إلى طريقه ،
فأصبحت أبغض سائر الأشياء ، لأنها لم تعد تستطيع
أن ترشدنى إليه ، ولأن شيئاً منها لم يعد يستطيع أن
يقول لى : « تمهل قليلاً ، فإنه سوف يعود إليك » ،
كما كان يحدث إبان عياه حينما كان يغيب عني إلى حين .
وهكذا أصبحت مشكلة كبرى بالنسبة إلى نفسى :
أسأل نفسى لِمَ هى حزينة كل هذا الحزن ، ولماذا
تقف مضجعى على هذا النحو المزعج ، فلا تكاد
تجيب جواباً ، لأنها هى نفسها لا تدرى من أمرها شيئاً !
وحينما كنت أقول لها — بحق — : « ألا فتضعى
رجاءك فى الله » ، لم تكن لتستطيع الإنصات إلى أو
الاستجابة لى : لأن ذلك الصديق العزيز الذى اختطفه
الموت من بين أحضانها كان أحق عندها وأفضل من
كل تلك الخيالات التى كان يطلب إليها أن تضع
رجاءها فيها ... وأما الدموع فقد كانت هى عزائى
الوحيد فى مصابى ، لأن قلبى المعذب يفقد صديقه أصبح
يستعذبها إلى حد التلذذ بصحبها ، وكأنما هى صديقى
الراحل نفسه !

ومعنى القديس أوغسطين في وصف الله لفقد صديقه فيقول : « لقد أصبحت أعجب كيف ظل الباقون من البشر الفانين على قيد الحياة ، بينما هو قد طواه الموت ، وهو الذى أثرته بحبي ، وكأن قد كتب له الخلود من دون البشر أجمعين ! وزادت دهشتي حين وجدته أنا أيضاً أعيش بعد موته ، وأنا الذى كنت منه بمثابة نفسه الأخرى ! وما أصدق البعض حين يقول : إن صديقى هو النصف الآخر مني ، فأنني كنتُ أشعر حقاً بأن نفسي ونفس صديقى لم تكونا إلا نفساً واحدة في جسدين ! وهكذا أصبحت الحياة بالنسبة إلى عبناً ثقيلاً لا يطاق ، لأنني لم أكن أريد أن أعيش بشطر واحد فقط من وجودي » (ك: ٤: ٦، ٧) .

جـ - يصف لنا أوغسطين الجوهر الإلهي وكيف أنه متميز بالضرورة عن الطبيعة فيقول : « سألتُ الأرض فأجابته : « لست أنا إلهك » ، وهكذا أيضاً أجباني كل ما على سطحها . سألتُ البحر وأعماقه وما فيه من زواحف وأحياء ، فأجابني كلها : « لسنا نحن الإله الذى تنشده ، بل ابحث فيما فوقنا » . سألتُ النسيم العليل ، والعاصفة العاتية ، والهواء بما فيه من سُكَّان ، فأجابني جميعاً : « لقد أخطأ أنكسيانس فانا نحن بإلهك » . سألتُ السماء ، والشمس والقمر والنجوم ، فأجابني كلها : « ونحن أيضاً لسنا بالإله الذى تبحث عنه » . وعندئذ توجهتُ إلى جميع الكائنات التي تحيط بمنافذ حواسي الجسدية وقلتُ لها : « إذا كنت أنت لست الإله الذى أبحث عنه ، إذن فخيريني أين هو ، أو حدثيني على الأقل عنه » فصاحت كلها بصوت واحد قوى : « إنه هو الذى صنعنا ! » (ك: ١٠: ٩) .

د - وهذه فقرة أخرى من الفقرات المشهورة الواردة في الاعترافات ، وأوغسطين يتحدث فيها عن حالته الروحية في الفترة التي كان يحرر فيها ترجمته

الذاتية فنراه يقول : « بعد لأى ما أحبيتك يا الهى ! ماذا أقول ؟ أستغفر الله ! بل لقد كنت أنت باطلاً في أعماق نفسي ، بينما كنتُ أنا خارجاً عن ذاتي ! وهناك في الخارج - كنتُ أبحث عنك ، فكنتُ أتمرغ - بصورتي الدميعة الشائبة - فوق مخلوقاتك الجميلة ! لقد كنت أنت معي ، وأما أنا فلأنني لم أكن معك : لأنني كنتُ منصرفاً عنك تحت تأثير أشياء ماكانت لتوجد لو لم تكن قد وُجدتُ فيك ! ولكنك ناديتني فصك صوتك سمعي الثقيل ، وسطعت أمامي ، فبدأ نورك ظلمات بصري الكفيف ، ونشرت عيبرك مسكاً فواحاً ، فتستمتسه وفتحتُ رثتي ، وهأنذا الآن أتهد من أجلك ، بعد أن تذوقت فاشتيت مذاقك ، واستمرأتك فزاد عطشي إليك . والآن وقد مستني نعمتك ، فاني أتحرق شوقاً للتنعم بذلك السلم العميق الذى تمنحه لنا » (ك: ١٠: ٣٨) .

هـ - يهتم القديس أوغسطين في الكتاب الحادى عشر من اعترافاتة بمشكلة الزمان ، فنراه يبسط الحديث في أقسام الزمان ، وعلاقتها بالنفس ومدى إمكان قياسها ... الخ . وفيما يلي بعض العبارات القليلة التي وردت في خاتمة هذا الحديث المسهب عن الزمان : « ... إن ما يبدو لي الآن واضحاً بينما هو أنه لا المستقبل ولا الماضي بموجودين . وتبعاً لذلك فإنه لا يحق لنا أن نقول إن هناك ثلاثة أزمنة ؛ ألا وهي الماضي والحاضر والمستقبل ؛ بل ربما كان الأصح أن نقول إن هناك ثلاثة أزمنة ، ألا وهي حاضر الماضي ، وحاضر الحاضر ، وحاضر المستقبل . وهذه الأنحاء الثلاثة من الزمان إنما توجد في ذهننا وحده ، لا في أى موضع آخر . وحاضر الأشياء الماضية إنما هو الذاكرة ، وحاضر الأشياء الحاضرة إنما هو العيان المباشر ، في حين أن حاضر الأشياء المستقبلية إنما هو الانتظار أو التوقع . ولو جاز لي استمهال هذه

التعبيرات ، لَسَلَّمْتُ بأن هناك ثلاثة أزمنة . أجل فإن هناك - بهذا المعنى - أزمنة ثلاثة بالفعل .

وأما إذا استمر الناس على القول بأن هناك أزمنة ثلاثة ، ألا وهى الماضى ، والحاضر ، والمستقبل ، فأنا لَنْ أرى مانعاً من ذلك ، ما دام هذا الاستعمال الخطأ قد جرى مجرى العادة . ولما كانت المسألة قليلة الجدوى ، فإننى لن أكثر بمعارضتها أو نقدها ، ولكن على شرط أن يفهم المرء ما يقوله ، فلا يقع فى ظنه مثلاً أن المستقبل موجود من ذى قبل ، أو أن الماضى ما زال موجوداً بعد . وإنه لمن النادر أن يتكلم الناس كلاماً دقيقاً صحيحاً ، فإن التعبيرات التى درجنا على استعمالها هى دائماً أبداً خالية من كل دقة أو ضبط . ولكننى أحسب أن القارئ لا بد من أن يكون قد أدرك ما أردت أن أقوله . (ك ١١ : ف ٢٦) .

ثم يعرج أوغسطين على مشكلة قياس الزمان ، فيحاول أن يثبت لنا أننا نجد فى النفس مقياس الزمان . وهو يقول فى ذلك : « أيتها الذهن : إننى لا أقيس الزمان إلا فىك ... فإن الانطباعات التى تتركها فىك الأشياء المنقضية تظل باقية بعد انتهائها ، وأنا أقيس هذه الانطباعات أثناء حضورها ، لا الأشياء التى أحدثتها وأصبحت فى حكم الماضى . وإذن فإننى حينما أقيس الزمان إنما أقيس هذه الانطباعات الحاضرة ... وحينما نقيس فترة صمت أو سكون ، فنقول عنها إنها استغرقت من الزمن قدر ما استغرقة هذا الصوت ،

ألسنا نتصور - فى هذه الحالة - عن طريق الانتباه ، أن هذا الصوت ما زال يرن ، فنحاول أن نقيس الزمان الذى استغرقة رنينه ، حتى نتمكن عن هذا السبيل من أن نحدد لحظات السكون والمدة التى استغرقتها فى الزمان ؟ إن المرء قد يتلو بفكره - دون أن يحدث صوتاً مسموعاً بلسانه وشفثيه - قصيدة أو أبياتاً من الشعر أو خطبة أو حديثاً ، فيدرك مع ذلك النسب الموجودة بين أجزاء القصيدة أو الخطبة ، ويقدر العلاقة المتبادلة القائمة بين مددها الزمنية ، وكأنما هو يتلوها بصوت مسموع سواء بسواء . وحينما يريد المرء أن يحدث صوتاً محدداً الطول ، فإنه قد يعتمد على تحديد طوله فى ذهنه أولاً ، بأن يتأمل فى سكون تلك المدة التى يمكن أن يستغرقتها ، مستعيناً فى ذلك بذاكرته التى تسمى حساب الأطوال الزمانية ، لكى لا يلبث بعد ذلك أن يحدث الصوت الذى أراد إحداثه ، فتخرج ذبذباته متساوية تماماً لما قد حدده لها فى ذهنه من قبل - ولكن كيف يمكن أن ينقص المستقبل أو أن يستنفد ، فى حين أنه لم يوجد بعد ؟ وكيف يمكن أن يتسرى الماضى ، فى حين أنه لم يعد موجوداً ؟ أليس السبب فى ذلك أن هذه المظاهر جميعاً إنما تتعاقب وتتواجد فى النفس على صورة عمليات ثلاث ، ألا وهى : التوقع ، والانتباه ، والتذكر ؟ ألسنا نلاحظ أن موضوع التوقع يمر أمام الانتباه لكى لا يلبث أن يستحيل إلى ذكرى ؟ .. » (ك ١١ : ٣٦ ، ٣٧) .

جيتا

بمستام

الأستاذ محمد اسماعيل الندوي

مدرس اللغة الأوردية بمدرسة الألسن العليا

ثم يتدنى عصر يوبانيشاد (Upanishad) الذي ينتهي في القرن الخامس قبل الميلاد. وليس هذا العهد في الحقيقة إلا امتداداً لعصر فيدا ، حيث نجد الحياة الفكرية للهندوكيين تسير مع موكب الروحية طوراً ومع الإلحاد والبعد عن القيم المعنوية طوراً آخر . ففي هذه المرحلة الخطيرة من الحياة الفكرية حيث تصادمت الفلسفة الدينية مع نزعات متضاربة وأفكار مضطربة ظهرت حركة دينية لبث روح جديدة في الفكر الهندوكي على يد « كرشن » أعظم شخصية أسطورية شهدتها التاريخ الهندوكي . لقد سجل كتاب « جيتا » ما ورد على لسانه من أفكار وفلسفة ومناقشات تحتل مكان الصدارة من حيث التفكير والأصالة ، وتضارع أعظم الفلسفات العالمية التي استفاد منها الملايين فيما بعد . ففي الحقيقة أن كتاب « بها جوات جيتا » (Bhagavat-Gita) الذي يطلق عليه اختصاراً جيتا منبزع من كتاب بها راتا Maha Bharata أكبر ملحمة للحروب الدينية الأسطورية التي دارت رحاها حوالي سنة ٩٥٠ ق.م . وقد نشبت هذه الحروب بين ملوك أسرة واحدة انشقت إلى قسمين فانضم الهنود كلهم من أمرائهم ووزرائهم وشعبهم إلى طرف يؤيدونه وينصرونه ويهطفون عليه في حين انحاز

الحضارة الهندية من أقدم حضارات العالم وفلسفتها من أعرق الفلسفات ، وديانتها من أكثر الديانات أتباعاً إذ يدين بها أكثر من أربعمائة مليون من البشر وملك أبناء هذه الديانة من الكتب الدينية والفلسفية والأدبية ما يضارع أعظم الكتب العالمية الأصلية ذات القيمة العظيمة . ولسنا هنا بصدد دراسة هذه الكتب جميعاً ، بل إنما نقوم بجولة يسيرة حول كتاب من الكتب الدينية فحسب إذ أن الوقت لا يتسع لدراستها جميعاً . وقد آثرنا أن تكون دراستنا هذه لكتاب جيتا الذي يصف العقائد الدينية ومراحل تطور الفكر الديني للهندوكيين .

وفي المرحلة الأولى للحياة الفكرية لدى الهندوكيين نجد عدداً من الكتب تسمى « فيدا » وأخصها ذكرأ « رج فيدا » (Reg Veda) وأثر فيدا (Atharveda) و « ياجور فيدا » (Yajuvveda) . أما الأول - وهو « رج فيدا » - فهو من أقدم الكتب قاطبة ، وهو الذي يصف الحياة الاجتماعية الأولى لطائفة الآريين الهنود ، وحياتهم البدوية ، وآرائهم البسيطة في الله وفي الكون والإنسان « وقد ألف هذا الكتاب في سنة ٣٠٠٠ ق.م تقريباً . وقد سمي المؤرخون العهد الذي يتدنى من هذا التاريخ إلى سنة ١٥٠٠ ق.م « بعصر فيدا » .

(١) Philosophy of India by Dr. Radha Khirishna, p. 17.

« كرشن » وهو من كبار الأبطال المنود إلى طرف آخر
يزعمه « أرجن » .

ويشتمل جيتا على ١٨ باباً من ملحمة مها بهارتا
(أى من باب ٢٥ إلى ٤٢) . ويعتبر مها بهارتا
(Maha Bharata) من هذه الناحية أقدم ملحمة عرفها
التاريخ . وهى تصور المعارك التى دارت بين پاندفاس
(Pandvas) وكارافاس (Karavas) وهما طرفان مع
أن كلهم أخوة وأعمامهم . فالأخوة وأزواج أخواتهم
كانوا فى جانب وأعمامهم فى جانب آخر . هجم
كارافاس وصحبه على عائلة پاندفاس وقتلوه وشردهم
واستولوا على ممتلكاتهم وأحرقوا أناسهم وحاولوا قتل
من بقى منهم بالسهم . وبهذا ذهبت قوتهم واندثرت
آثارهم . وطمست معالمهم إلى الأبد . ولذلك سُمى
« جيتا » الفاتحن الغزاة « آتاتايانا » (Atatayinah) « أى
الطغاة البغاة المعتدون » .

وهذا الكتاب فى الحقيقة عبارة عن المحادثات
والمناقشات التى دارت بين « كرشن » و « أرجن »
— وهو الآخر من أبطال الهندوكيين مثل كرشن —
يبتدىء أول باب لهذا الكتاب بمحدث عن نتائج هذه
المعارك الدموية ويقال : إن سنجايا (Sanjaya) — أحد
رجال الهندوكيين آنذاك — حكى هذه الحادثة لرجل
آخر يدعى « دهرتارستا » (Dhartavastra) بعد عشرة
أيام فقط من انتهاء المعركة وادعى أنه سمعها من أبطال
الملحمة أنفسهم . وذكر مؤلف آخر لكتاب بهما پارفا
(Bhisma parva) فى الباب الثانى من كتابه أن قياساً
(Vyasa) أثر فى روح سنجايا (Sanjaya) ومنحه
قوة معنوية استطاع بها أن يشاهد ميدان الحرب عن
كتب ويرى الواقع بعينه ويسمع الحادثة بأذنيه ويحكىها
للناس .

لقد راودت الشكوك كثيراً من الناقدين فى صحة
انتساب هذه الحادثة إلى كل من « كرشن » و « أرجن »
بدليل استحالة حدوث حوار طويل دار فى سبعاثة أمر

من الأمور وهما لم يزالا فى ميدان المعركة لأن مثل هذه
المعركة الدامية لا تتيح الفرصة لمثل هذه الحادثة ، كما أن
الناقدين لا يتفقون على إيراد النقاش فى سبعاثة أمر ،
فذهبت طائفة منهم إلى أنهما لم يتحدثا إلا فى مائة أمر ،
وطائفة ثانية ذهبت إلى حصر المسائل التى دار فيها
النقاش فى ٣٦ مسألة ، وفريق ثالث ذهب إلى أنهما لم
يتحدثا إلا فى ١٨ أمراً بينما ذهبت طائفة رابعة إلى
إيراد سبعة أمور فقط . وهذه الطائفة الأخيرة التى
ذهبت إلى أن الحادثة بين كرشن وأرجن لم تجر إلا
فى سبعة أمور ترى أن المتأخرين هم الذين أضافوا إليها
فيما بعد إضافات كثيرة حتى أصبحت مجموعة كبيرة
تشتمل على ١٨ باباً . وأيضاً يرى بعضهم أن الحوار لم
يحدث بالمرّة ولكن مؤلف مها بهارتا عرض هذه
المعارك فى هذه الصورة البديعة والأبيات الغنائية الجميلة
التي تستولى على مجامع القلوب وتأسر النفوس ليحث
الناس على التمسك بالمبادئ الدينية .

وقال الباحث الهندوكى الكبير « تلك » الذى يعتبر
من كبار المتخصصين فى دراسة « جيتا » إن من أراد
الاستفادة من تعاليم « جيتا » ومبادئه الروحية لا يلتفت
إلى جانبه الشكلى ولا يخوض فى معارك النقاش حول
شخصية كرشن وأرجن ومحادثتهما ومشاهدة « سنجايا »
بعبونه الروحية للحوادث ، ولا يلتفت إلى شيء يتعلق
بالبحث عن صدق هذه الأسطورة . لأن هذه الأبيات
لم يقلها أحد من هؤلاء الأبطال المذكورين إنما قالها
« قياساً »^(١) (Vyasa) .

وذكر المهاتما غاندى الذى عاج هذا الموضوع فى
إحدى مقالاته : « إن الشخصيات الواردة فى « مها بهارتا »
لا يمكن لنا القول فيها على وجه التأكيد أنها شخصيات
تاريخية حقيقية ، ولكن المدف الأساسى فيها العبرة
والموعظة وإبراز المبادئ السامية »^(٢) .

Gita Rahasya by B.G. Tilak.

The selected writings of Mahatma
Gandhi.

(١)

(٢)

معاصر هو « سرى جى دبال كوثند فى كتابه « الآخرة والتناسخ » (باللغة الهندية) : « أن التناسخ عقيدة علقت فى أذهان الهندوكيين منذ أقدم العصور . والهند هى الأرض الأصيلة لها . وبالبحت والتحقيق فى هذا الموضوع نجد أنها وجدت لدى الأمم الأخرى أيضاً منذ أقدم العصور ولكن فى ضوء الأدلة ليس من البعيد أبداً أن نحكم أنها هندية قدماً واصالة ، وقد يقال إنها وجدت لدى الفراعنة أيضاً منذ أقدم العصور وفى ذلك قول الدكتور سهر القلاوى : « فإذا أضفنا أن عقيدة التناسخ التى توجد فى الهند من قديم الزمن وجدت أيضاً فى مصر عرفنا أهم عنصر عمل فى إيجاد قصص على ألسنة الحيوان منذ قديم الزمان . ذلك أن التناسخ يرى أن الروح الانسانى وهو الذى تعنى به البشرية وتعتقد أن كل ما خلق من أجله يمكن أن يسكن جسم حيوان ، واذن فهو يتصرف تصرفه . ولكنه فى الوقت نفسه روح انسانى فهو إذن يتكلم ويفكر ، وفى تصرفاته حياة يلذ للانسان أن يعرفها وأن يعرف عنها ، فأتى القصص ويشيع كما يشيع من قديم حب الاستطلاع هذ والخيال معه » (١) .

وإذا كان الأمر كذلك فإن عقيدة التناسخ انتقلت إلى مصر عن طريق الهند ، لأن عقيدة الآخرة هى التى ظلت عقيدة خالدة لدى الفراعنة على مدى الدهر (٢) . وأيضاً يذكر البيرونى : « أن اليونانيين اتفقوا مع الهندوكيين فى عقيدة التناسخ وذهب سقراط إلى هذه النظرية (٣) » .

ثم انتقلت عقيدة التناسخ الى ايران عن طريق الهند أيضاً وفى ذلك قول البيرونى : « وكان مانى (مؤسس الدين فى ايران) قد نفى إلى ايران شهر (أى

وكتاب جيتا يفوق إخوته « قيدا » و « يوبانيشاد » من نواحى عديدة . لأنه يشرح العقائد الهندوكية شرحاً وافياً . ومن المعروف أن عقيدة التناسخ من أهم وأقدم العقائد الهندوكية ، وهى تتضح بأبرز معالمها فى جيتا . ولذلك قال غاندى (١) فى مقالته عن جيتا : إنه يعطى الانسان الطموح إلى الله . لأن الإنسان لا يستريح ولا يطمئن إلا إذا استطاع أن يتمثل بمظهر الله ولا يمكن له التشابه به تشابهاً كلياً . وبهذا تتحقق رغباته التى تختلج فى صدره ، وهذا ما نعبّر عنه بالادراك النفسى . ولا شك أن مؤلف جيتا لم يفصح لنا عن هذه الغاية بكلمات واضحة ولكنه مهّد لنا السبيل لكى نصل بمجهودنا إلى تلك الغاية العظمى . وهذا ما فهمته من دراستى لتصوص جيتا وعباراته .

ويبدو لنا من قراءة الباب ٢: ٤٢ من « جيتا » أن الهند فى ذلك الحين كانوا يؤمنون بـ « قيدا » إيماناً قوياً إلى درجة أن كل ماسوى « قيدا » لم يكن ينال لديهم أى اهتمام ، وكانوا يستهدفون من ذلك دخول الجنة والتمتع بما فيها من الملذات والنعيم . وهذا الكلام ينبئنا إلى أن عقيدة التناسخ فى ذهن الهند لم ترسخ آنذاك بل بدأت تتكون عندهم هذه الفكرة ولم تظهر بأكل وجهها . بل الجنة والتمتع بالملذات هى الفكرة الغالبة التى كانت تعلق فى أذهانهم . ثم ظهرت عقيدة التناسخ على لسان « كرشن » و « ارجن » على أكل وجهها فى « جيتا » الذى تم تأليفه حوالى ١٥٠ ق.م تقريباً . وهنا ينبغى لنا أن نقف وقفة يسيرة حتى نتسكن من السير فى هذا التجوال العريض بين الأسفار الطويلة من البحت .

لقد أورد البيرونى : « كما أن الشهادة بكلمة الإخلاص شعار إيمان المسلمين ، والتثليث علامة النصرانية كذلك التناسخ علم النحلة الهندية . فمن لم ينتحلها لم يك منها ولا يعد من جملتها (٢) » وكذلك أورد باحث هندوكى

(١) The Selected Writings of Mahatma Gandhi.

(٢) تحقيق مالهند ص ٢٤ .

(١) ألف ليلة وليلة ص ١٩٩ .

(٢) تاريخ الحضارة المصرية ج ١ ص ٢١٥ (مطبوع فى وزارة الثقافة بالقاهرة)

(٣) تحقيق مالهند ص ٢٨

إيران) فدخل أرض الهند ونقل التناسخ منهم إلى نخلته (١).

وفي العصر العباسي حين التقت الثقافتان الهندية والعربية انتحلت بعض الفرق الإسلامية هذه العقيدة مثل البائية والخباجية والخطابية والراوندية والقدرية والنظامية (٢) ويرى البيروني أن بعض المتصوفين المسلمين أيضاً ذهبوا إلى هذه العقيدة في بعض معتقداتهم (٣).

وعلى كل ، فقد ظهرت عقيدة التناسخ بأجلى مظاهرها في جيتا ولا نرى تلك الظاهرة واضحة كل الوضوح في «فيدا» وحتى البيروني لم يستدل على وجود عقيدة التناسخ لدى الهندوكيين إلا بنصوص «جيتا» مثل قول «باسديو» لـ «أرجن» الذي يحرض به على القتال وهما بين الصنفين : «إن كنت بالقضاء السابق . مومنا فاعلم أنهم ليسوا ولا نحن معاً بميتين ولا ذاهبين ذهاباً لارجوع معه . فإن الأرواح غير مائة ولا متغيرة وإنما تتردد في الأبدان على تغاير الإنسان من الطفولة إلى الشباب والكهولة ثم الشيخوخة (٤)» .

وكذلك نجد في «جيتا» و«يوبانيشاد» أن التشبهات بالبقرة وألبانها تتكرر بين حين وآخر مما أدى إلى الاجتذاب والشوق إليها في اندفاع وإعجاب . ومن هنا بدأ الحب والتقدير والإعجاب بالبقرة لدى الهندوكيين الذي استمر حتى الآن . وهذه الظاهرة نجدها في مصر القديمة أيضاً حين كان المصريون يقدسون البقرة بل أصبحت البقرة لديهم رمزاً لآلهة الحب والجمال والسماء (٥) . وهذا نجد تقارباً فكرياً وعاطفياً وعقائدياً بين المصريين القدماء والهندوكيين . وإن لم نر أدلة

(١) نفس المصدر السابق ص ٢٤

(٢) الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٥٣

(٣) تحقيق ما للهند ص ٢٤

(٤) نفس المصدر السابق ص ٢٤

(٥) راجع مقالة الأستاذ نجيب ميخائيل في تاريخ الحضارة

المصرية ١ : ٥١٧

قاطعة جليلة تدل على التجاوب الفكري والثقافي بين الأمتين في هذه الآونة .

وهناك بعض الحقائق في «جيتا» لانجدها في الكتب الماثلة له لدى الأمم الأخرى . وأول شيء في هذا الصدد أن «جيتا» يصور الحياة الدينية في عصره والعصور التي سبقتها ، ثم يوجه النقد إلى تلك الحياة التي لا تتلاءم مع الطبيعة البشرية والقوانين الإلهية في نظر جيتا . وذلك أن عصر «يوبانيشاد» الذي بدأ قبل ظهور «جيتا» بسنين يصور لنا ظواهر متضادة وأفكاراً متضاربة ونزعات مختلفة لا يجمعها رباط ولا تجمع في نطاق ، بل مبعثرة ومشتتة مثل الحياة المادية التي لا علاقة لها بالأفكار والمبادئ الروحية وبجانبها نجد الحياة الدينية الزاهدة التي تنادى بالرهبانية والابتعاد عن زينة الدنيا وزخارفها كما ظهرت في نفس هذا العصر بوادر «فلسفة اليوجا» التي بنيت عليها النزعات الصوفية فيما بعد ، كما ظهرت نزعات تعبر عن الحياة المتشائمة التي لا أمل فيها ولا أمان ولا طموح (١) . وزد على ذلك الوثنية الغالبة وعبادة الأصنام . فجيتا يصور هذه المظاهر كلها كما يصور العبادات والطقوس الدينية والمظاهر العامة والمراسيم والتقاليد .

ومن الظواهر الوثنية والطقوس الموجودة في عصر «جيتا» - كما يصورها لنا - أن عباداتهم كانت عبارة عن توزيع السمن وما يماثله من الأشياء وشرب نوع من العصير . وكانوا يعبدون الأصنام التي كانت بمثابة الآلهة واتخذوها ليتقربوا إلى الله زلفى . ولم يستهدفوا من ذلك إلا إرضاء آلهتهم حتى يتمتعوا بحياة سعيدة طيبة . والقرايين أيضاً ما كانوا يقدمونها للآلهة إلا لنفس هذه الأغراض . وكذلك كانت الزهور

(١) راجع هذه التفاصيل :

The Indian Philosophy, p. 67 and
The wonders that was India by Bashan, p. 141.

والأوراق والفواكه مما كانت تؤدي بها مراسيم العبادات وطقوسها . ونضيف إلى ذلك عقيدتهم في الغاريت والأرواح واعتقادهم في الأوهام والخرافات ، وهذه الأسباب أيضاً دعيتهم إلى تقديم القرابين .

وزد على ذلك ما يعطى جيتا من صورة صادقة للأحزاب والطوائف المختلفة والأفكار الغربية المضادة لدعوة « جيتا » مما أدى به إلى مواجهة صعوبات كبيرة في سبيل نشر دعوته وفلسفته ومبادئه . لأنها كانت في الحقيقة ثورة على كل ما كان شائعاً من الأفكار والنزعات والتقاليد البالية ، ودعوة جديدة تقوم على الأسس السليمة التي تتلاءم مع الظروف والبيئة .

وكان كرشن - أعظم شخصية ظهرت في الهندوكيين - بطل هذه الدعوة كما يتجلى ذلك من دراسة « جيتا » . قال فيه وفي دعوته أعظم شاعر إسلامي في الهند ، هو الدكتور محمد إقبال : « سيذكر التاريخ كرشن » إلى الأبد بغاية التقدير والاحترام إذ أن هذه الشخصية العظيمة نقدت فلسفة أمته وبلادها الداعية إلى الحياة السلبية بأسلوب رائع ومنهج مشوق وعرفتهم أن العمل والجهود من العناصر الهامة في الحياة ونواميس هذا الكون . فلا مناص منها لإنسان أبداً . فلا ينبغي للإنسان أبداً أن يترك الدنيا كلها ويبتعد عنها ابتعاداً . فترك العمل في الحقيقة لا يعني سوى الاستغناء وعدم المبالاة بالنتائج التي تترتب على أعمال الإنسان وجهوده . وقد سلك نفس هذا الطريق بعده « سري رامانج » أعظم زعيم هندوكي . ومما يؤسف له أن « سري شنكر آشاري »^(١) الذي جاء أخيراً لم تعجبه هذه الفلسفة فرجع من جديد إلى الأفكار القديمة السلبية وزينها بثياب مزخرفة وديباج مذهب حتى تفانت فيها النفوس واجتذبت إليها القلوب وبهذا تلاشت

تلك الجهود التي بذلها « كرشن » في سبيل إبراز معالم الحياة الحقيقية وحرمت أمته من ثمار جهوده وكفاحه^(٢) .

وعلى هذا الأساس يتحدث « جيتا » كثيراً عن الإنسان وسعادته ونجاحه ويصور الحياة السعيدة والعبادة المطلوبة والمعرفة الحقيقية بأحسن صور يشبهها بدائرة الشمس التي تدور حولها الكواكب . والجسد الانساني في نظر « جيتا » وثيق الصلة بالسجن الذي يستطيع فيه الإنسان (المسجون) الانطلاق إلى معرفة الله سبحانه . وقد عبرت عن نفس هذه الحقيقة - الأديان الأخرى بتشبيه القلب بالصومعة والمعد ، وذلك بغية أن يبتعد الإنسان عن الآثام ويتعود على الاخلاص ويتجه إلى الحصول على مرضاة الله بخاضعاً اليه وخاشعاً . وليس معناه أبداً أن يترك الإنسان دنياه ويزهد عن نعم الله وزينته ، بل يتمتع الإنسان بهذه وتلك طبقاً للنواميس الالهية ومقتضياتها ولذلك يقول الزعيم الراحل « غاندي » صراحة :

« لم يدع « جيتا » أبداً إلى « بهاكى »^(٣) بل يقول بكل قوة إن الإنسان لن ينجح إلا بالعمل وإذا تكاسل أحد عن العمل ورغب بنفسه عن الدنيا فإنه سينتهي مع فناءها . فيضطر كل إنسان إلى العمل سواء رغب فيه أو لم يرغب فيه ، ويقصد بالعمل كل مهنة عملية وفكرية . فإذاً يبرز هناك سؤال هام : كيف يتمكن الإنسان من النجاة والتحرر من الأغلال المادية الكثيفة إذا كان ماضياً في مشاغله الدنيوية . وللإجابة على ذلك يقول « جيتا » : « امضوا في أعمالكم دون نظر إلى الثمار لأن الإنسان إذا اعتمد عليها كلياً فسوف يأخذها اليأس إذا واجه الفشل فيزهد عن جميع الأعمال والأشغال^(٤) » .

(١) راجع مقدمة إقبال غل ديوانه : « أسرار غودي » (أى الأسرار الذاتية) الطبعة الأولى

(٢) الحياة الصوفية التي تدعو إلى الزهد والابتعاد عن الدنيا .

(٣) The Selected writings of Mahatma Gandhi.

(٤) ولد عام ٧٨٨ م في بلدة على ساحل مالابار في جنوب الهند وتوفي عام ٨٢٠ م .

« هادى » و « دوم » و « جندال » فهو لاء بمثابة الخدم للطبقات الأولى (١) .

ومما يلفت نظرنا هنا أن الطوائف لم تكن توجد في عصر « جيتا » بل كانت الأمة آنذاك متحدة وكل قبيلة كانت تحترم القبائل الأخرى كما تعززت بينهم العلاقات والمودة والصداقة عن طريق الزواج والناسل فلم تزعم قبيلة أبداً أنها أحسن من قبيلة أخرى أو أنها تنحدر من سلالة شريفة وغيرها من سلالة مرذولة ودية .

ويدور في خلدنا ونحن نتكلم عن « جيتا » والدين الهندوكى ما إذا كان دينهم مما أنزل الله عن طريق أنبيائه ورسله وعمما إذا كان الهندوكيون يعتقدون ذلك ؟ وللإجابة عن ذلك ذهب المفكرون مذاهب شتى ، فذهبت طائفة منهم إلى أنه ليس من المستبعد أبداً أن تكون هذه الكتب منزلة من عند الله وإن لم يمكن القول لذلك على سبيل القطع واليقين :

وقالت طائفة أخرى وعلى رأسهم غاندى : « إن مهمة جيتا لم تكن إلا إضافة بعض التعاليم والتعابير الحديثة إلى الدين الهندوكى لكى يساير هذا الدين ركب الحضارة والبيئة والظروف » . ثم أضاف قائلاً « فلا يذهب الظن بالقراء إلى أن هذه التجديدات والإضافات جديدة مخدافرها ، بل إن مؤلف جيتا إنما عرضها بصورة أكثر وضوحاً مما كانت قبله وبأسلوب أنيق وزخارف بديعة من البيان والبلاغة » . وعلى هذا الأساس يعتقد غاندى أنه هو الآخر مجدد للدين الهندوكى كما هو شأن مؤلف جيتا ، لأن آراءه الحديثة وأفكاره الجديدة لم تكن توجد في « بجيتا » ولا في كتاب من الكتب الهندوكية على الإطلاق ، بل إنه أضافها إلى دينه بعد الدراسة المقارنة للأديان الأخرى في ضوء تعاليم جيتا وروحه ، ثم أخذ

وفي الحقيقة أن « جيتا » يشير إلى الجوهر أو الجذور التى يتخذها الانسان نبزاً له وهدفاً في حياته وهى المضى في الجهاد والكفاح والعمل إلى أن يلفظ آخر أنفاسه. وبهذا كانت هذه التعاليم إضافة جديدة إلى الدين الهندوكى لم تعرف قبل « جيتا » . أما أمهسا (Ahimsa) وهو الصدق ، فكان معروفاً قديماً ولكن « جيتا » قد شيد هذا الصرح المتين وأرساه على أسس متينة ومبادئ سامية مثل العمل وعدم التفاضل في الملذات وعدم المبالاة بالتأثيرات .

وبموجب هذه الأسس لم يقصر « جيتا » وظيفة الدين على العبادات فحسب — بل كما قال غاندى : « وسع آفاقه حتى كاد أن يشمل الحياة الإنسانية كلها دون أن يترك ناحية من نواحيها » . وإذا لم يهتم الإنسان بالأوامر الدينية ولم يستهدف مرضاة ربه فانه عصى ربه وانحرف عن دينه . لأن الأحكام الدينية دستور للحياة الإنسانية يصون كيانها ويمنعها من الوقوع في الملذات والمعاصي . وعلى هذا الأساس يحرم « جيتا » بشدة القتل والزنا والكذب :

وقد نشأت في الهندوكية طبقات كثيرة فيما بعد من أهمها ذكر « كساتارياس » (Ksatriyas) وفاسياس (Vaisyas) وسودراس (Sudras) .

وقد ذكر البيرونى الذى عاصرها أنها نشأت على أساس التفرقة في الدم والأرومة ، وأنها هى أوجه فارق كبير بين الإسلام والهندوكية . لأن الإسلام لا يفرق بين انسان وانسان إلا بالتقوى في حين أنهم يفرقون بين بنى الانسان على أساس التفرقة العنصرية إذ أنهم قسموا الإنسان إلى أربع طبقات ، واعطوا للبراهمة المكانة الأولى لأنهم — في زعمهم — خلقوا من رأس «براهم» ولذلك هم تقاوة الجنس وخيرة الانس عندهم . ثم « كشر » الذين خلقوا بزعمهم — من مئكب «براهم» ثم عد البيرونى طبقات كبيرة وأحطهم شأناً من سماء

(١) تحقيق ما لهند ص ٤٨ - ٤٩ .

من الأديان ما يصلح ويتلاءم مع طبيعة الدين الهندوكي ومقتضياته في العصر الحديث (١).

إن دلت هذه الأقوال على شيء فإنما تدل على أن الرسائل السماوية التي نزل بها الأنبياء إن لم تكن مستحيلة لدى الهندوكيين فليست بواجبة بحيث يستحيل على إنسان في مكانة مؤلف «جيتا» أو «غاندي» أن يأتي بتعاليم جديدة حية وفقاً لمقتضى الظروف . ولعل هذا الاستغناء من جانب الهندوكيين فيما يتعلق بالأنبياء والرسول جعل المسلمين يجهلون بأن الدين الهندوكي ينكر النبوة ولا يؤمن بها في حال من الأحوال . قال البغدادى في حديثه عن أبي اسحق إبراهيم بن سياد المعروف بالنظام : « إنه أعجب بقول البراهمة بإبطال النبوات ولم يجسر على إظهار هذا القول خوفاً من السيف » (٢).

ثم اتفق الكتاب والمفكرون المعاصرون على أن الهندوكيين لا يؤمنون بالنبوات، ومن ذلك قول الدكتور طه حسين في ثانيا حديثه عن أبي العلاء المعرى : « أبو العلاء كان منكراً للنبوات جاحداً لصحتها . وقد نص على ذلك في اللزوميات أكثر من مرة » . وذلك بعد أن قرأ فلسفة اليونان والهندود وهم لا يؤمنون بالأنبياء (٣).

ونحن إذا نظرنا إلى «جيتا» نظرة مقارنة نجده يشابه أقوال الحكماء والفلاسفة والكتب المقدسة للصينيين والمجوس ، ولا غرابة إذا وجدنا فيه أشياء تشبه ما في التوراة والإنجيل والقرآن أحياناً . لأن هذه الكتب الثلاثة وما يجري مجراها من صحف إبراهيم ونوح كلها صحف سماوية قد اقتبس منها الحكماء والفلاسفة والمجددون فيما بعد . وهذا التشابه في الحقيقة يذهب بنا

(١) راجع مقاله في :

The Selected Writings of Mahatma Gandhi.

(٢) راجع الفرق بين الفرق ص ١١٣ .

(٣) راجع ذكرى أبي العلاء ص ٣٨٢ .

إلى القول بأن النزعات الدينية والنفوس البشرية الترافة إلى تمجيد الله سبحانه وتحميده وتسييحه انبعثت عن الفطرة التي فطر الله عليها الناس جميعاً ، ولكن الخلافات التي نتجت عن الأغراض الخبيثة هي التي فرقت بين الشعوب وشوهت دين الله وتعاليمه وابتدعت الكثير من الأفكار والآراء .

ونذكر على سبيل المثال بعض هذه النماذج الطيبة التي انفجرت من ينبوع واحد .

قد جاء في «جيتا» على لسان «كرشن» : « أنا موجود في كل شيء ؛ أنا الذي ترونه في الماء لذة وفي الشمس ضياء وفي القمر نوراً وفي البشر حياة وفي النار إحراقاً وفي الأرض برداً » .

وهذا لا يختلف عما قاله جلال الدين الرومي أكبر متصوف لدى علماء الفرس : « أنا الذي ترونه حلواً في السكر وزيتاً في اللوز وتاجاً على رؤوس الملوك ووجداناً في الروح وفقراً في الفقير » . وأيضاً ورد على لسان «كرشن» : « كيفما تعبدني وأى طريق تسلكه لعبادتي فأنا أجزيك . لأن كل طريق من الطرق يهديكم إلى صراطى المستقيم » . وما أشبه هذا بقول زرادشت « نحن نوافق جميع الأديان التي ظهرت على وجه الأرض في الماضي ونقرها لأنها أنارت السبل للبشرية إلى الحياة الطيبة التي فيها النجاة والفلاح » . ويقول كنج فزو (Kung Futzo) من مؤسسي الديانة في الصين : « إنما جئت بتعاليم جاء بها الأولون ، فلم أخترع شيئاً جديداً » وبوذا أيضاً يقول : « لقد جاء عدد من بوذا - أى المصلحين الدينيين - قبلي فلست وحيداً فريداً فيما أنيت وإنما قصدي أن أنير الطريق أمامكم كما فعل الأولون من قبل » . وكذلك يعتقد كل من آمن «ببوذا» و «جائن» : « أن الهداة والمرشدين إنما جاءوا لهداية البشرية وإصلاحها وإرشادها إلى طريق الهدى وستستمر هذه الجهود وتمضي في طريقها إلى الأبد » .

الباب الأول

يبتدىء الباب الأول بالمحادثة بين «ارجن» و«كرشن». ارجن يقول «لكرشن» - في أبيات جميلة رقيقة تستغرق عدة صفحات «ستبيد وتندثر في هذه المعركة جميع قيمنا وتقاليدينا وآثارنا فلن تعيش نفس بشرية على وجه هذه الأرض تذكر اسمنا وتقوم بسنتنا. فإذا يكون لنا بعدئذ ؟ ألن يكون مصيرنا إلى جهنم بعد هذا الملاك والدمار ؟ ألم نسمع من آباءنا أن عقائدنا وقيمنا إذا اندثرت وذهبت تحت أدرج الرياح فلن يكون مصيرنا إلا جهنم والنار ؟

الباب الثاني

وهذا الباب يشتمل على رد «كرشن» على «ارجن» الذى ماخصه : «لاتأسف ولا تحزن لاندثار هذه القيم النافهة والتقاليد البالية التى لا يعمل اليها ولا يستमित لها إلا العميان ومن ضل سبيله ولا يطمح إلى المستقبل الباهر ، لأنها ما هى إلا الضمالة الفكرية والرواسب المادية التى لا طائل تحتها .

ولكن «ارجن» لا يكاد يقتنع بكلامه ويثلج به صدره فالتفت اليه «كرشن» وهو ينتسم ثم قال : «يا «ارجن» لماذا نخيل إلى حيناً أنك نضجت في فكرك وبلغت فيه مستواه ثم يتبين لى بعد حين أنك لم تزل في المرحلة الأولى مرحلة الطفولة . وفي الحقيقة إذا كنت عاقلاً لا تبالي بكل ما يصيب هذه التقاليد البالية التى لا بد لها من أن تضع لأن هذا الكون دائماً متغير متقلب» . وفي هذه المحادثة تتضح أوجه الفرق بين وجهات نظر «كرشن» و«ارجن» في مسألة دهرما (Dharma) أى جلب الخير والرفاهية للجميع إذ يعتقد «ارجن» أن دهرما من صميم الدين في حين يعتقد «كرشن» أنه مجرد خدمة انسانية .

ثم يتعمق «كرشن» في حديثه عن حقيقة الموت والحياة والفرح والحزن ، ويقول : «إن الخلود لا يحزره

وأيضاً نجد مثل هذه النصوص أو ما يشبهها في التوراة : «كل هذه التعاليم قديمة وليس فيها جديد أبداً» .

وفي الإنجيل يقول المسيح : «ولا تظنوا أبداً أنى جئت لأنسخ القوانين السابقة أو أهدم التعاليم القديمة من أساس بل إنما جئت لإصلاح النقص وأملأ الفراغ» . وفي ذلك يقول القرآن الكريم : «قل آمنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون» . (آل عمران : ٨٤) .

ومن أهم الميزات في «جيتا» أنه يمتاز من الناحية الأدبية أيضاً إذا قارناه بالكتب الأخرى المقدسة لدى الهندوكيين . فانه يمتاز في الحقيقة بسهولة الأسلوب ووضوح المعاني ورونتى الديباج يجذب الآلاف إلى قراءته باندفاع وشوق ورغبة في حين أن «يوبانيشاد» لا يستطيع فهمه إلا أناس قليلون^(١) .

تلخيص أبواب «جيتا»

يمتاز كل باب من أبواب «جيتا» بما فيه من المثل العليا والقيم الخلقية والمعنوية كما هو قطع رائعة تعبر عن خفايا النفس البشرية ومشاعرها العميقة وخلقها الخفية. وقد استطاع مؤلف «جيتا» عرض هذه الخفايا والمشاعر بأسلوب جذاب رائع يأخذ بمجامع القلوب ويحرك اليها النفوس ، كما عبر عن سليقة الهندو في قرص الشعر بعواطف جياشة رائعة . وناهيك عن النواحي الفنية التى تضارع ما نجد لدى الشعوب العالمية مثل اليونان والرومان من التراث الأدبي الرفيع الخالد .

(١) راجع للتفصيل : كتاب

The Gita and the Quran, by Pandit Sundavlal, p. 6.

الباب الثالث

خطر على بال « ارجن » وهو يستمع إلى حديث كرشن في التضحية والزهد : لماذا لا يزهد الإنسان عن الدنيا كلياً ما دام يسعى للحصول على النجاة ؟ فقال له « كرشن » من لا يؤدى واجباته في الدنيا ولا يخدم بنى الإنسان ولا يحاول قضاء مطالبهم وتوفير الأسباب لراحتهم وطمأنينتهم فلن يحرز النجاح ولن يسعد أبداً . لأن هدفه الوحيد في الدنيا يجب أن يكون خدمة بنى الإنسان » ثم أضاف « كرشن » : امض في عملك وجهدك بكل رغبة وحاسة دينية ، وإياك والشهوات وإياك والغضب ، اجتنب هذين المخطورين كل الاجتناب ، ولا تنزعج أبداً للانفعالات والعواطف والثورات النفسية ، بل اتجه دائماً إلى الجانب الروحي وتفضيل الفهم على المشاعر مع أنها لطيفة نقية صافية فلن يستطيع الإنسان إحراز النجاة إلا إذا أمكن له تذليل جميع الصعوبات التي يواجهها في سبيل تغلبه على الرغبات والأمانى (٤ : ٣)

الباب الرابع

جاء في هذا الباب أن من نسي التعاليم الدينية وخضع للدواعي والرغبات لا يستطيع أداء رسالته في الحياة ، وأن كل من استطاع التغلب على الغضب والبغض والخوف والتمس مرضاة ربه فستنعكس في قلبه معرفة الله . فالنجاة ليست في حاجة أبداً إلى العبادات والطقوس والمراسم وإنما تحصل بعد التغلب على البغض والخوف والغضب . فجرد العبادات والطقوس تفرق بنى الإنسان إلى شيع وطوائف وتقيم بينهم جسراً من التعصب ، ولذلك كل مسلك يسلكه الإنسان للوصول إلى هدفه وليس فيه عوج ولا تقصير سوف يرشده إلى ما يرى إليه » ثم أفصح عن الفرق الأربعة التي نشأت فيها بعد وهى « براهما » و« كستريا » و« فاسيا » و« سودار » . فقال : إنها

إلا الروح فحسب وأما الجسد الذى يتمتع بزيينة الدنيا وزخارفها فسوف يندثر ولن يبق له أى كيان . ثم بدأ لأول مرة يتعرض لفيدا وتعاليمه عسى أن تتغير به وجهة نظره « كرشن » ويستطيع ادراك الحقيقة وجوهر الدين . فوجه « كرشن » نقده إلى فيدا على أساس أنه هو المسئول عن تضعيف عقيدة « ارجن » وإضاعة فريسته ونبوغه . لأن « فيدا » يحرض الانسان للاقبال على زينة الدنيا وزخارفها والتغافل فيها دون أن يدفع القلوب الانسانية إلى الطموح ، وإلى الخلود . وهذا هو السبب في أن من ربط قلبه بفيدا لا يفكر إلا في الجنة ونعيمها وراحتها ولذاتها ، ولا ينظر دائماً إلا إلى الزخارف والمظاهر البراقة دون أن يولى أى عناية بمعرفة حقيقة الحياة ووظيفة الدين .

وتتلخص تعاليم جيتا في النقاط الآتية :

(١) ساتفا (Satva) وهو الطمأنينة (٢) راجاس (Rajas) وهو العمل (٣) تاماس (Tamas) وهو الكسل . ثم أوصى « ارجن » بأن لا يلتفت إلى هذه التعاليم أبداً . لأنه قد رزق بعقل واسع وفهم سليم . فينبغى له أن يفضل مصالح الناس على مصالحه ورفاهيتهم على رفاهيته وأمانهم على أمانيه وأهدافهم على أهدافه . ولا يفكر بدأ في خدمة نفسه ومصلحته بل يكرس جهوده كلها لبنى الانسان ويضحى من أجلهم بكل ما فى وسعه من الراحة والطمأنينة فإذا سأله « ارجن » ما هى العلامات البارزة للتمييز بين رجل صحيح مستقيم وبين رجل لا يدرك ولا يفهم ، وأجابه كرشن : « إذا اختلج في صدرك ما يراودك إلى تحقيق رغبة من الرغبات فلا تستجب له أبداً بل يجب أن تقف دونك كصخرة شاذغة لا تنزعزع ولا تنزل ثم تنتجه إلى الله سبحانه ، كما يجب أن تكون دائم السعى في إقناع قلبك وربط جأشك والتغلب على رغباتك فإذا استطعت ذلك كنت مهتدياً وأصبحت شخصية مثالية خالدة . (٢ : ٥٥ - ٧٢) .

الباب السادس

ثم أعاد «جيتا» مرة ثانية الحديث عما يوصل إلى النجاة والتقرب إلى الله . كل من لا يهدف في جهوده وخدماته إلى النتائج والثمرات ويعتقد أنها مسئولية إنسانية أسندت إليه وحملها على عاتقه فهو رجل سنياسي (أى ولى الله) في نظر «جيتا» . ومن رغب في المظاهر والاستعراض والتغلب على الرغبات والزهد عن الدنيا والابتعاد عن الأعمال فثله مثل من يتلاعب بالنار ولن يشم رائحة الإيمان ولن يبلغ مكانة الولاية ، لأن التقرب إلى الله منوط بأعمال القلب وليس له صلة بالمظاهر أبداً .

ويقول «أرجن» لـ «كرشن» وبه ينتهى هذا الباب : «إن التغلب على الدواعي والرغبات ليس بأمر ميسور» . فيقول له كرشن : «لا يمكن ذلك إلا بعد مواجهة تلك الصعوبات وتذليلها بكل شجاعة والتخلي عن جميع الآمال والأمانى والدوافع» .

الباب السابع

يبحث هذا الباب في الصلة بالله ومعرفته سبحانه ويؤكد أنه موجود في كل شئ وفي كل مكان . ثم يفرق بين ذاته سبحانه وبين الآلهة التى يتوسل الناس بها إلى الله . ثم يذكر هدفهم في عبادة هذه الآلهة وتصورات «جيتا» في خلق السموات والأرض وما فيها من أنواع الحيوان والطيور والنبات والإنسان ثم يؤكد «جيتا» أن الله هو الذى جعل الطيور تغرد والبهائم تمشي كما يعتقد أن الله يتجلى في كل شئ خلقه ، حتى الطين والهواء والنار والأجواء والعقل والفكر وما إلى ذلك . وهو الذى نراه في الماء حياة وفي الشمس نوراً وفي الأجواء أنعاماً وأغاريد وفي الرجال شجاعة وفي الأرض خصوبة وفي النار شعلة ، وفي «فيدا» كلام الله كما أنه الحجي والمميت والأحد والصد .

ليست وليدة الطبيعة بل وظائف قسمها الله فيما بين بنى الانسان وبهذا سيكون هذا التقسيم مما تتطلبه الظروف ولا مندوحة عنه للإنسان .

ثم فسر تلك المبادئ والصفات النبيلة التى ينبغى لكل طائفة من هذه الطوائف الأربعة أن تتخذها نبراساً تهتدى به وتودى الأمانة التى حملتها على كاهلها تجاه أمها وأبناء وطنها في مجالات الخدمة والتضحية .

ثم أضاف قائلاً : «الله يسيرنا كما يشاء وحيث يريد فكل ما نملك فهو في قبضة يده وتصرفه . وكل مخلص في عمله لا يبتغى به إلا وجه الله سيعلم أن الله يرى عمله ويتجلى فيه . وهذا ما يعبر عنه بالخلود» .

واختتم جيتا كلامه قائلاً : «إن تعاليم «فيدا» مثل الزهد والتغلب على الرغبات مع أنه لا يستغنى الإنسان عنها فلن يحرز بها وحدها النجاة والفلاح وإنما يمكن ذلك عن طريق الخدمة الانسانية وسماها الظاهرة التى هي المساواة والتسامح .

الباب الخامس

نشأ في قلب «أرجن» نفس السؤال الذى نشأ من قبل أى الطريقين أفضل : المضى في سبيل الحصول على المعرفة وإصلاح النفس أم بذل الجهود المستمرة في سبيل إحراز النجاة الروحية والخلود ؟ وهاتان الطريقتان لا تؤديان بالإنسان إلا إلى غابة واحدة وهى تحقيق أغراضه ومطامعه . ولذلك يدعو «جيتا» إلى طريقة ثالثة وهى الخدمة الانسانية وتكريس الجهود لتحقيق مصالح الآخرين وهى وحدها طريقة سليمة بعيدة كل البعد عن جميع الأغراض والمطامع ورامية إلى الهدف الأساسى . ونتيجة ذلك نجد أن هذا الإنسان المثالى يجاهد مخلصاً صادقاً حتى تتحقق له معرفة الله وتخلد روحه وتتم في النهاية .

ولا يختلج في صدره آنذاك إلا ذكره ولا يخطر على باله إلا وجوده والحق به وبهذا يمتاز «جيتا» على «فيدا» إذ أن فيدا لا يعطى فكرة واضحة عما سيحدث بعد الموت.

الباب التاسع

جاء فيها مامعناه : من غرس حب الله في قلبه وتعمق فيه سبى الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة فلن ير إلا وجهه أينما تولى وحيثما التفت وحتى في الطقوس والمراسم يشاهده ويرعاه . الله هو خالق كل شيء هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو الذى يتجلى ويرعى الأعمال الجليلة مثل التضحية والقوة والسلطان وهو الذى يرسل السماء مدرارا وينبت الأشجار أنواعا . ومن استجاب لدعوة «فيدا» فإنه يخطف ثمار جهوده في هذه الحياة نفسها ، ولكن لن يشم رائحة الخلود والبقاء ؛ لأن النتائج تترتب على حسب النوايا والأهداف . فن ابغى الأصنام فلن ير إلا الأصنام ومن خضع للأرواح فلن ينال إلا الأرواح ومن عبد الآلهة فلن يجد إلا الآلهة ؛ وكذلك من أحب الله وصلى أمامه فإنه سوف يجده ويناله . وكل ما تقرب به الإنسان إلى الله من الزهور والأعشاب والثمار والمياه بإخلاص ومحبة ورغبة ورهبة فانه يقبله ويقدر النوايا الصادقة التى تكمن فيه .

الباب العاشر

وهذا الباب يعطينا الفكرة عن الله ووجوه ؛ فهو الموجود قبل أى وجود فلا يحدده زمان ولا مكان . لا يحد شيء من سلطانه وآفاقه ؛ بل هو محيط بكل شيء وان لم نستطع نحن إدراكه بعيوننا وأبصارنا . فهو الذى جعل الناس شعوبا وقبائل وطوائف ، وهو يعرف كل المعرفة ما يدور في نفوسنا وما يعلو في أذهاننا مما أوحى الله به إلينا . وكل من يعقل ويفهم ويسعى إلى معرفته وإحراز النجاة في الآخرة سوف يتمكن من ذلك . ولا يمكن لنا في هذه الدنيا أن ندرك وجوده ونصره إلا بمظاهره وآياته التى تتجلى وتدل على وجوده .

ويرى «جيتا» أن بعض الجهلاء لا يعبدون الله مباشرة بل يتوسلون إليه بالآلهة والأصنام وإن كان هذا ضلالا وبعد عن التصور الصحيح لله ولكن الله عنده - يقرر هذه العبادات أيضاً ويقبلها ولا يقذف بها عرض الحائط غضباً وسخطاً لأنهم مضطرون وعاجزون ولا يدركون حقيقة حق الإدراك . كما أن الله هو نفسه الذى قرر هذه المظاهر لمعرفته وأرشدهم إليها . وإذا نظرنا إلى ذات الله نجده (سبحانه) منزهاً تزيها كاملاً عن جميع الأشكال والألوان والأشياء والأمثال وهو خالد لا يفنى ولا يزول ؛ لا يموت ولا يموت كما أنه يحيط بنا من كل جانب من يمين وشمال ومن فوق ومن تحت . فإذا بلغ الإنسان هذه الغاية من التصور والتفكير في الله ، فانه قد وصل إلى غايته . (٧ : ٢٠ - ٢٣)

الباب الثامن

أجيب في هذا الباب عن سؤال طالما يخطر على بالنا : متى يمكن للإنسان أن يلحق بربه ويصل إليه ؛ سواء كان ذلك في هذه الدنيا نفسها أو بعد الموت ؟ يقول جيتا : «إن الإنسان لا يستطيع التوصل إليه في هذه الدنيا فن أمل في الوصول إليه عن طريق عباداته وطقوسه فهو يذهب ظنوناً لن تتحقق أبداً» . وما لا شك فيه عند «جيتا» أن الله موجود في كل شيء وفي كل مكان ويدبر كل عمل ويقدر على إبقاء هذه الدنيا أو إفنائها متى شاء وكما أراد . ولكننا لا نستطيع إدراكه بعيوننا ومع أنه نور وضياء لا يحيط به ظلام ؛ فهو حى خالد ليست له بداية ولا نهاية . فالعبادات والطقوس التى نؤديها لا تتطلب منا إلا الوصول إلى هذا الحد من المعرفة ، وإلى ذلك دعانا «فيدا» ونأشدنا وأمرنا .

ويختتم هذا الباب يناشد «جيتا» أن يتوجه الإنسان دائماً إلى الله وأن يتذكره عند ملاقة الموت

وحاول كرشن أن يفصح عن هذه الحقيقة بتفصيل ووضوح له « أرجن » لأنها خلاصة ما يبتغيه الانسان بموجب هذه الحقيقة فإن كل شيء في هذا الكون يعتبر مظهرآ من مظاهر الله يتجلى فيه سبحانه دون أن يتخذ لنفسه لوئاً معيناً وشكلاً محدداً .

الباب الحادى عشر

وبعد هذا الخطاب الطويل لكوشن تحطمت أمام « أرجن » غياهب الجهل فبدأ يشعر بوجوده ويؤمن بأن الله يتجلى في كل شيء . وتغيرت أمامه دنياه فأدرك ببصيرته نور الله الذى يلوح من كل جهة ، ولا يساويه ضياء آلاف من الشمس والأقمار . وهو الذى يتجلى في عبادة الصالحين من أمثال الرسل والأولياء والزعماء سواء كان هؤلاء من الآريين أو الساميين . وهو صديق لكل انسان وأب لكل فرد ، ولكنه منزّه عن الأمثال والأشباه . فكل ما تقرب به الانسان إلى الله من العبادات والتصحيات والقرايين حتى كتاب «فيدا» لن يوصلنا إلى معرفة الله وإنما يمكن ذلك بالادراك والوجدان والشعور وأبرز علامة على ذلك أن تتلج صدورنا بالطمأنينة والسكينة.

الباب الثانى عشر

وفي هذا الباب سأله « أرجن » عن رجلين أهما أفضل ؛ واحد منهما يودى صلاته وطقوسه ويقدم إلى الله القرايين ، في حين أن الآخر لا يودى مثل هذه المراسيم بل إنما يقضى أوقاته في الاستغراق في التفكير في الله والتماس معرفته وتجنب ما يثير غضبه وسخطه وملء قلبه بعظمة الله وجبروته وكبريائه ؟

فأجاب « كرشن » قائلاً : « إذا استطعت توجيه جميع أفكارك وعواطفك ومشاعرك وخواجات صدرك نحو صفات الله سبحانه بحيث تعتقد أنه ليس له زمان ولا مكان ولا حياة ولا موت لا تدركه الأبصار ولا تستمع إليه الآذان ولا يطرأ عليه أى تغيير فإنك سوف تصل إلى معرفته وتتخلص روحك من الكثافات وتنعكس عليك أنواره .

ومما يستوجب معرفتنا بالله أن نكون متواضعين ومطيعين غير مستكبرين كما يجب أن نكون له مخلصين عابدين متقربين . وهو يناشدنا أن لا نخاف إلا وجهه فلا نبدى آلامنا إلا إذا كنا في حزن ولا نغالى في الإعراب عن فرحتنا وبهجتنا إذا كنا مسرورين ومستبشرين بل يجب أن نكون على حال واحد ؛ نحمد الله فيه ونشكره .

أما العبادات الشكلية التى تدعونا إلى الصفات النبيلة الطيبة فلا تفيدنا في الدنيا ولا في الآخرة .

الباب الثالث عشر

وهذا الباب من أهم أبواب « جيتا » إذ يعالج فيه موضوع الفلسفة ويفصح عن حقيقة الروح ووظيفتها وكيفية إدراكها وتصورها . إن مثل الجسد عنده كمثل أرض تخرث وتنبث ثم تجنى ثمارها . فالروح تحتوى على عناصر هامة مثل الخواص الخمسة ، والماء والنار والهواء والصفات الانسانية السامية مثل العزم والثبات والحب والثفور والفرح والحزن . وهذه العناصر هى التى تبعث فيها قوة الانطلاق والاندفاع لتحقيق أغراضها . وهى لا تترأى لنا بل تكمن في هذه العناصر وتختفى وراءها تلعب دورها الرئيسى وهى التى نسميها أحياناً العلم والمعرفة والخلود أو الله .

ثم قال « جيتا » - يفصح عن بعض المبادئ التى توصلنا إلى النجاة ولا مناص لنا من اتخاذها نبراساً في حياتنا حتى نتحقق أهدافنا قال : « كن صالحاً في الدنيا وابتغ مرضاة ربك ، ولا تبغ الفساد في الأرض . فاسع إلى تطهير قلبك من الآثام والأوهام والوساوس وقو نفسك ، لكى يذهب عنك الروع والخوف والجن . وينبغى أن تكون حراً في أعمالك وتصرفاتك فلا تخضع أبداً للدواعى والرغبات والشهوات والمال والبنين والأرواح ، كما ينبغى أن لا يصرفك عن عزمك شيء من الخوف والحزن أو يضللك عن طريقك الفرح

ومن استطاع أن يطفىء شعلة الأنانية والاستكبار
والثورة العاطفية ولم يسع ليستمتع بلذات الدنيا ومتعتها
وكرس جهوده كلها في ترقية روحه بدون أن يواجه
هزيمة من اليأس والألم أو يقف وقفة يسيرة من الهزيمة
أو الفشل — فقد نجح نجاحاً كبيراً في مهمته وسيصل
إلى حيث لا يمكن أن تصل الشمس والقمر ولا النور
ولا الظلام ولا الرجوع ولا العودة .

الله هو مصدر كل شيء ومنهله ، فقوته التي تنزل
إلى السماء وترتفع بالأرواح إلى القمر وتمنع الأرض
الخصوبة والردوبة وتعطي الطاقات الهائلة للكائن الحي
في الأرض وترزق جميع مخلوقاته .

الباب السادس عشر

وفي هذا الباب يقسم « جيتا » الإنسان إلى نوعين :
نوع تحررت منه روحه وانفصلت عنه وهذا ما يسمى
دافى سامبات (Davi sampat) وآخر ترتبط به
روحه ولا تنفصل عنه وهذا ما يسمى آرى سامبات
(Aurisampat) وللنوع الأول اثنان وستون ميزة ،
فن تخلق بها شيئاً ولن يدنس بسوء ، بل كان قلبه
طاهراً وصافياً طوال رحلته إلى النجاة . ومثل هذا
الرجل سيقبى كريماً إلى أقصى حد يمكن أن يحقق
أهدافه ومصالح ذويه وأقاربه ، وسيكون دائم السعى
إلى الخدمة الإنسانية مغرقاً في القراءة حتى ينكشف
الغشاء الكثيف عن قلبه .. وسيكون هذا الرجل مخلصاً
وذا هدف كما يكون قلبه طاهراً نقياً من جميع
الأرجاس وما إلى ذلك .

والقسم الثاني يحتوى على صفات خبيثة ، منها
الاستكبار والادعاء والتفاخر والجهل والغباء والظلم
والطغيان والعجب والخيلاء والبخل . وقد صور
« جيتا » هذه الصفات بأبيات جميلة رائعة . وفي رأى
« جيتا » أن المرء لا يدخل النار إلا لثلاثة أسباب :
الشهوة والسخط والحرص أو الطمع .

والسرور والبهجة . فارغب إلى ربك خوفاً وطمعاً
وشوقاً ورغبة ، والتمس مرضاته في كل حين وآن .
ولتعلم علم اليقين أنه يراك ويشاهدك ويراقب تصرفاتك
ويستمع إلى أقوالك ويمسكك ، ومع ذلك فهو لا يبدو
لنا ولا يتكشف علينا . فهو قريب منا ولكننا لا ندركه
ولا نشعر به . والروح عند « جيتا » تشبه الهواء مشابهة
كاملة لأنه هو الآخر الذى لا يلوح لنا ولا يראى .

الباب الرابع عشر

وهذا الباب يفصح عن أهم العناصر التي تكونت
منها الروح مثل : السلم والنشاط والكسل . أما الأول
فهو أهم وأحسن عنصر يزود الروح بالفرح والمعارف .
أما الثاني فهو : يتابع حية للعاطفة والانفعال والشوق
والرغبة مما يؤدي إلى العمل وبذل الجهود . أما الثالث
فيمثل عنده مظاهر الظلام والكثافة التي تترك الناس في
الظلام والجهل والبلادة والرجس . فالمعركة في الحياة
تدور بين هذه العناصر وأياً يكون له النصر والغلبة
ولا تظهر ثمار هذه المعارك ولا تبدو نتائجها إلا بعد
الوفاة . فإذا استطاع الإنسان أن يسوى بين هذه العناصر
الثلاثة وأن يتغلب عليها فقد أحرز النجاح ووصل إلى
الغاية . وهذا ما يسمى جئاتيتا (Gunatita) .

الباب الخامس عشر

وفي هذا الباب يشبه الدنيا بشجرة هندية اسمها
بيبيل (Pipal) يقدها الهندوس ويحترمونها . وصور
« جيتا » هذه الشجرة وصلاتها بالإنسان في أسلوب
ناصع وبأبيات رائعة تهز لها أوتار القلوب وتتحرك
إليها دخائل النفوس وتفيض بها العواطف وتمتد جذورها
إلى أعماق الأرض وترتفع أغصانها وفروعها فوق عنان
السماء . وبهذا تعيش هذه الشجرة حياة خالدة .

و«فيدا» أيضاً يشبه نضارة هذه الشجرة وغضارتها
وخلودها تلك التي لا تهدف إلا إلى راحة الانسان
ورفاهيته .

الباب السابع عشر

وفي هذا الباب وجه «ارجن» سؤالا يسأل فيه كرشن عن رأيه في رجل يقدم القرابين ويضحى بالنفس والمال ويؤمن بكل ماجاء في الكتب المقدسة ولكنه لا يعمل ولا يتبع التعاليم ، وفي الإجابة عن ذلك قال «كرشن» إن العقيدة على ثلاثة أقسام :

فهي تنبع أول ما تنبع من صميم الطبيعة أو الفطرة ولكنها تتأثر فيما بعد بعوامل الخير والشر والعاطفة . وطبقاً لهذا الأمزاج تأتي النمار وتترتب النتائج . فمن امتزجت طبيعته بالشر يتجلى فيه الشيطان بكل مظاهره فلا يمكن التغلب عليه إلا بعد جهاد وكفاح ونضال متواصل ، مع الشر وعن طريق كبح جماح النفس وقمع مطامع الشيطان وتخطيم مكانته وتغثير مطامعه ، وهذا تتبلور الصفات السامية ولكن الله لا يرضى القسوة والشدّة في كبح النفس وإحباطها كما لا يرضى بهؤلاء المحاهدين . ثم قسم «جيتا» الصفات الانسانية إلى أقسام : مثل كل من قدم إلى الله القرابات وأخلص فيها نيته ، ولم يستهدف ثمرة أو غرضاً فهو يسمى ساتوا (Sattua) . ففي هذه الحالة يكون قلبه معلقاً بالله سبحانه وذكره . وإذا التمس من وراء مطالبه الرياء والطمع فهو يسمى راجاس (Rajas) فاذا تمرن الانسان على مجهودات شاقة ورياضات صعبة لتحقيق مصالحه أو ليحط من شأن أحد وإحباط شهوته فهو يسمى تاماس (Tamas) .

الباب الثامن عشر

وهذا الباب يفسر العبادات والمراسيم التي فوئمن بها طائفة «براهما» وتعز بها وتتشدد فيها وقد عبر عنها «جيتا» بكلمتين : «الهجر والرفض» . إذا لم يبتغ الإنسان من وراء أعماله وحسناته الثمرة والنتيجة ولم يتأثر بكل ما أصابه من حزن وفرح فقد بلغ مكانة الهجر والرفض .

وقسم «جيتا» المعرفة إلى أقسام :

(١) ساتوك (Sattwick) وهو الإيمان بالله على أنه : أحد خالده غير محدود ويتجلى في كل شيء .

(٢) راجاس (Rajas) مشاهدة الروح في كل شيء بألوان مختلفة وأشكال متنوعة .

(٣) ساتوك (Sattwick) الاعتقاد بأن جميع الشعوب في هذا الكون على ملة واحدة وتربط بينها روابط أخوية وثيقة .

ثم قسم الفرح والسرور إلى أقسام :

(١) ساتوك - السرور الدائم المستمر والراحة الدائمة والطمأنينة واللذة .

(٢) راجاس - السرور واللذة والبهجة في بادىء الأمر ثم مواجهة الحزن والألم والبكاء .

(٣) تاماس - التمتع بالفرح والسرور في هذه الدنيا ثم الحزن والألم بعد مفارقة هذه الحياة .

وتختتم «جيتا» كلامه قائلاً : إن الطبايع والسجاياء في كل إنسان تختلف بحسب اختلاف تكوينه . ولذلك يضطر الانسان أن يسلك طريقاً توحى إليه به طبيعته . وعوامل مثل هذا الانحاء تكون مبنية على الأسس الآتية : الوطنية أو الطائفية أو العنصرية .

لقد حاولنا قدر استطاعتنا اختصار كل ما ورد في «جيتا» وتلخيص أبوابه في إيجاز وتركيز خشية الملل من التطويل .

لقد ألفت أبيات «جيتا» باللغة السنسكريتية التي كانت اللغة الكلاسيكية الأدبية في عصر «جيتا» . فلما أصبحت هذه اللغة صعبة وبعيدة المثال قام بمهمة ترجمتها إلى اللغة الانجليزية عدد من الهندوكيين ومن أبرزهم الأستاذ «هارش تشندر جيتا»^(١) Harish chandrugpta والأستاذ ف . دوجلس^(٢) (W. Douglas) كما وضع لها شروحات وتفسيرات كثيرة عدد من الكتاب والباحثين ولذلك قال الباحث الهندوكي الأستاذ «سندلرال» (Sundaral) : «ما من كتاب مقدس حظى بالشروح والتفسير قدر ما حظى بها «جيتا» إلا القرآن الكريم»^(٣) .

(١) تسمى ترجمته لـ «جيتا» بالثر الانجليزي :

«The Bhagavat Gita» التي طبعت في مدينة الله آباد بالهند . (Allahabad, Indian Press) وتقع في ١٤٢ صفحة .

(٢) لم يكتب هذا الكتاب بترجمته إلى النثر الانجليزي بل أيضاً شرحه وفسره فيقع كتابه الذي طبع في مدينة مدراس بالهند في ٢٣٤ صفحة .

(٣) راجع : The Gita and the Quran .

تراث الانسانية

سلسلة تتناول التعريف والبحث والتحليل
روائع الكتب التي أثرت في الحضارة الانسانية

يوميات أميل لهنرى فردريك أميل
بمقام الأستاذ عاصم أدهم

العام والدين بولترو
بمقام الدكتور محمد نواز الزهراوى

ظواهرات الفكر لاجبوت
بمقام الدكتور محمد فتحى الشلبى

ديوان عمر كاتوللوس

صين إير لشارلوت برونى
بمقام السيدة صفوتى عبدالله

يشرف على تحريرها

د. احمد رياض تركى د. عبد الحليم منصر

د. زكى نجيب محمود عاصم أدهم

ابراهيم زكى خورشيد ابراهيم اليازجى

المجلد الثانى

٩

يوميات أميل لهنري فردريك أميل

بمقام
الأستاذ على أرفعهم

الإصرار من جانب الشاب لم يجد الناقد معدي عن قبول الظرف الذي يحتوى على الأضابير ، ووعده بقراءتها .

وبعد القليل من التردد مضى إدمون شيريه في قراءة يوميات صديقه القديم فوجد نفسه إزاء وثيقة نفسية هامة من أدق ما سطرته إحدى النفوس البشرية وروته عن رحلتها في الحياة الدنيا ومن أصدق وأدله على خلوص النية وصدق السريرة ، فقبل الناقد أن يحتمل تبعة تقديمها للطبع وكتب لها مقدمة وافية ضمنها الكثير من الحقائق اللازمة لمعرفة حياة أميل الفكرية .

وقد ظهرت الطبعة الأولى من اليوميات في الأيام الأخيرة من شهر ديسمبر سنة ١٨٨٢ في جنيف ، وكان أميل قبيل وفاته قد أعرب لوارثته الأدبية عن رغبته في طبع اليوميات مع حذف ما ترى حذفه وتهذيب بعض العبارات التي ترى تخفيف حدثها ، وتعاونت مع شيريه في الأخذ بهذه الوصية ، ولما ظهر هذا الجزء من اليوميات مطبوعاً أحدثت ضجة ولفت الأنظار ، وأدرج اسم أميل في سجل الأدباء والكتاب الغربيين الخالدين ، وأثبت الرجل الذي عدّه أصحابه قد أختفى في رسالته وقصر في واجبه نحو نفسه أنه

في أحد أيام سنة ١٨٨٢ أرسلت الآنسة مرسية الوصية على تراث أميل الأدبي الشاب الطالب الناشئ برنار بوثيه - وكان يمت إليها بصلة القرابة وقد صار فيما بعد أحد أساتذة جامعة جنيف - إلى الناقد الفرنسي الذائع الصيت إدمون شيريه - وكان حينذاك ناقد جريدة الطان الفرنسية المسموع الكلمة الرفيع الشأن - يحمل بعض أجزاء من اليوميات التي كان يدون بها أميل انطباعاته ومختلف آرائه وأفكاره وخطراته لتقدمها للطبع ، فلما مثل الشاب بين يدي الناقد الشهير وقدم له الأصول التي حملها ، وعرف الناقد سبب حملها إليه ، حاول في بادئ الأمر ردها إليه رافضاً تسلمها ، وقال للشاب في لهجة الخبير الواثق والمتعالى الشامخ « خذ هذه الأضابير وأعدّها إلى مكانها أيها الشاب ، فقد عرفت أميل وقرأت كل ما كتب ، وهو لم ينجح في شيء قط ، وعلينا أن نترك ذكره تغيب في عالم النسيان »

ولكن الطالب الناشئ أصر على أن يطلع الناقد الكبير على الأضابير التي حملها إليه ، والظاهر أنه نجح في إقناعه بأنه قد يجد فيها ما يدعو إلى تغيير رأيه أو تعديل حكمه على الأقل ، وإزاء هذا

لما جاءت لتعبر عنها وخلقت لثناؤها بالتحليل والتعليل ، وهى فكرة تصرف النفس عن طلب الحياة لذاتها .

ويوميات أميل ترينا عقلاً أميناً قد بلغ أسمى مراحل الثقافة ومستويات المعرفة ، وربما كان من عيوبه فرط إخلاصه ونبيل نفسه ، قال عنه صديقه شيريه « كان فى الحب يمتنع عن المصارحة بهواه وفى الأدب يحجم عن إبراز مؤلف » ومن أقواله عن نفسه « الواقع يؤلم نفسى ولست أستطيع أن أجده المثل الأعلى » .

وهو من طلاب البحث عن الحق ، ومن أشدهم إخلاصاً فى طلبه ، ولكنه برغم ذلك كان يتردد فى كل مرحلة ، وعند متعرج الطريق ليشكو متاعب أوجدها خياله ، ويلوم نفسه على آثام لم يجنّها ، ويشغل نفسه بأمور لا يُعنى بها المسرع فى طريق الحياة الحريص على النجاح والغلبة والاستعلاء .

ولم تمنحه فلسفته الهدوء المطلوب ، ولأول نظرة فى سير حياته يعجب الإنسان أى إساءة قدمها له القدر وأى عقبات أقامها فى طريقه ، فقد أوتى مواهب عقلية وأدبية فائقة ، وأمكنه تحصيل الثقافة العالية ، ولم يضطر إلى الجهاد الشاق ليظفر بطيبات الحياة ، ولكنه مع ذلك يتسخط القضاة ، ويحصى مساوئ العيش ، وواضح من سيرته أنه لم يلق عطفاً فى إبان نشأته ، وهذا من أشد ما يصيب الإنسان فى حياته ، لأن أحزان حياتنا الباكورة ومسراتها ترافقتنا دائماً طوال حياتنا ، وربما كان من أسباب حزنه عمق تدينه واعتقاده بمسألة الخطيئة .

فهل يحق لنا أن نلوم الشاكين الناقمين على الحياة لأنهم يتعجلون حركة الكون إلى الكمال وتحقيق المثل العليا ؟ ولا نزاع فى أن الألم من أقوى الدوافع إلى طلب الكمال ، ولا بد من قدر من الشر لتقدم الخير ، وكان هؤلاء الناقمين يطلبون من الأشياء أن تنافر

جدير بتقدير أسمى ، وأقبل نقاد عصره على قراءة يومياته فى شغف واهتمام ، وكتب عنه ريتان فصلين من فصوله الممتعة ، وتناول يومياته الناقد الإنجليزي البارغ ماثيو أرنولد فى أحد فصوله ، وكتب عنه الروائى الناقد الفرنسى بول بورجيه دراسة مستفيضة ضمن دراساته الأدبية عن كبار الكتاب الذين عاصرهم ، وترجمت اليوميات إلى اللغة الإنجليزية ، وأعيد طبعها بالفرنسية والإنجليزية عدة مرات ، وظهرت فى سنة ١٩٢٣ طبعة فرنسية مزيدة ومعها مقدمة بقلم الأستاذ برنار بوفيه ، وفى سنة ١٩٣١ ظهرت دراسة مستوعبة عن أميل بقلم ليون بوب أحد تلامذة الأستاذ برنار بوفيه ، وقد أهدى هذه الدراسة القيمة لأستاذه اعترافاً بفضلها وتنوياً بمكانة أميل فى عالم الفكر وبين كتاب اليوميات .

ونمثل حياة أميل مرضاً من أمراض جيله ، وهو الافتتان بالمثل الأعلى ، والإسراف فى طلب الكمال ، وقد أوتى أميل القدرة على التفكير الفلسفى ولكنه لم يصل مع ذلك إلا إلى شاطئ الأحزان ، ورغم سمو ملكاته الأدبية لم يتمكن من أن يكسو أفكاره الثوب الملائم لها ، ويفرغها فى قالب المناسب ، وبرغم شدة توفره على الدراسة وسعة اطلاعه وتفاذ نظرائه وسداد أحكامه لم يستطع أن يحدد له هدفاً ويرسم لنفسه منهجاً ، وكثيرون أقل منه تكفاية قد تركوا آثاراً أضخم ، وظفروا بشهرة أوسع ، وأدوا للفضيلة والخير خدمات لم يقم بمثلها هذا المفتون بالمثل الأعلى وطالب الكمال ، ولكن الفضيلة الصامتة ليست أقل قيمة من الفضيلة الناطقة ، والحكمة الخرساء قد تكون أعمق من الحكمة المتكلمة الصخابة ، ولم يستطع أميل أن يرتفع إلى ذروة الصمت الأبدى وأصابه ما يصح أن نسميه داء الأدب ، وهو محاولة التعبير عما يحول بنفسه ، والظن بأن العواطف التى تختلج بالنفس والأفكار التى تلم بها

طبيعتها ، وتخرج عن مألوف سيرتها ، والألم يخلق المجهود ، ويستنهض الهمة ، ولولا المشقة ساد الناس كلهم كما قال أبو الطيب المتنبي ، وغم الحمول والتراخي والتقاعد .

وقد تفرس أميل بشئ الحالات النفسية ، فأحس إحساس الشاعر ورجل الدين والشهيد والعالم والأديب والزاهد المتصوف والطفل البريء والسليم الصحيح البنية والمريض المدنف ورجل البلاط ورجل الأعمال والبطل المقدم والخائف المتوجس ، وسجل في يومياته ملاحظاته النفسية ، ونقداته الأدبية ، وما كانت تخلفه في نفسه من الآثار الكتب التي قرأها واطمأن إلى محتوياتها ، ودون فيها اعترافاته ومشاهداته الروحية ومناجاته لنفسه وتشوفه للمستقبل ومساءلته القدر واختباره لقواه النفسية وما ألم بنفسه من طوارق الهموم والأحزان .

وكان المعروف عن أميل في جنيف أنه رجل خيب آمال أصدقائه ، وأن ضعف إرادته وكثرة تردده وعجزه عن التصميم القاطع أقصاه عن المجتمع وأفسد عليه أمره وكانت المحاضرات التي يلقيها على طلبته تنسم بالجفاف والخلو من التشويق والإثارة ، ومجموعة الشعر التي طبعها لم تحز الإقبال ولم تلفت الأنظار ، ولذلك قال عنه شريكه « الرجل الذي لم يستطع أن يقدم لنا في حياته مؤلفاً جديراً بقواه وملكانه ترك لنا مؤلفاً خالداً بعد وفاته » .

وقد ولد أميل بجنيف في سبتمبر سنة ١٨٢١ ، وأصل أسرته من لانجدوك بفرنسا ، وقد هاجرت الأسرة إلى سويسرة بعد إلغاء منشور نانت المشهور ، وقد فقد في الثانية عشرة من عمره والديه ، وكان لم يتجاوزا بعد مرحلة الشباب ، فكفله أحد أقاربه ، وكان أميل طفلاً رقيق الشعور واهن البنية ، نزاعاً إلى أن ينظر إلى الحياة نظرة حزينة تأملية والعناية بالمشكلات

الروحية ، وكانت العناية بهذه المشكلات قوية منذ عهد المصلح الديني كالفن ، وقد ظل التعليم الديني الذي تلقاه في طفولته قوى الأثر في نفسه ، وفي أثناء دراسته بكلية جنيف وأكاديميتها كان عاكفاً على القراءة كثير الاطلاع وتأثر في ذلك العهد بالعالم اللغوي اللامع أدولف بكتيه أحد أبناء الأسر السويسرية البارزة ، وقد استطاع بعد ذلك أن يعبر عن شعوره بما لهذا العالم في نفسه من تقدير بحديثه في يومياته عن كتبه ومؤلفاته ، وقد كتب أميل في سنة ١٨٥٦ يصف الأثر الذي تركته في نفسه محاضرات بكتيه عن فلسفة الجبال التي ألقاها في جنيف « الذي يكتب هذه السطور في الوقت الحاضر كان حينذاك أصغر المستمعين لمحاضرات بكتيه سناً ، ومنذ ذلك الحين توالى على نفسه متابعة عشرون تجربة في تجاربه العقلية من هذا النوع ، ومع ذلك فإن أى تجربة منها لم تستطع أن تزيل من نفسه التأثير العميق الذي تركته هذه المحاضرات ، ومجيباً في وقت مناسب وإجابتها على كثير من المسائل الهامة والكثير من أماني الشباب وطموحه الغامض جعلها تؤثر في تفكيره تأثيراً حاسماً ، وقد كانت له خطوة هامة في ذلك التلقى المستمر الذي نسميه الحياة ، وقد ملأت نفسه بحدوس طريفة وقربت منه آفاق الأحلام ، وكما يحدث دائماً حينما نلقى رجلاً من الطراز الأول كان أقوى ما أثر في نفسه هو المدرس لا موضوع الدرس ، ولذلك لا تزال ذكرى سنة ١٨٤٠ غالية عنده عزيزة على نفسه ، ولهذا الخدمة المزدوجة التي ليست من النوع الذي ينسى فإن طالب تلك الأيام يسره أن يعبر لأستاذه سنة ١٨٤٠ عن ولائه البنوي الخالص » .

وكان أول إنتاج أدبي لأميل ثمرة استماعه لهذه المحاضرات ، وكذلك نتيجة لزيارته لإيطاليا التي بدأت في نوفمبر سنة ١٨٤١ ، وقد قضى سنة في إيطاليا

أميل بميل المفكرين الألمان إلى المعرفة الدقيقة المستوعبة ،
وحبهم للاستطلاع والكشف والآفاق الواسعة ، وميلهم
إلى التعمق في فهم الأشياء ، وشدة شعورهم بغربة
الكون وضخامته ، وقد ظل هذا التأثير ملازماً له طوال
حياته وقد وصف الناقد الفرنسي تين الحركة الفكرية
الألمانية بقوله « من سنة ١٧٨٠ إلى سنة ١٨٣٠ انتجت
ألمانيا أفكار عصرنا التاريخية جميعها ، ولمدة نصف قرن
آخر وربما لمدة قرن آخر سيكون عملنا العظيم هو أن
نعيد التفكير في هذه الأفكار » وكان تين يميل إلى مقارنة
تأثير الأفكار الألمانية في العالم الحديث بالثورة الفكرية
التي حدثت في عهد الإحياء ، وأميل إحدى ثمرات
هذه النهضة الفكرية ، فقد عب من حياض الفكر الألماني
ونحا نحو المفكرين الألمان ، ومن أقواله « ما أرغب فيه
هو خلاصة الرغبات جميعها وما أنشد معرفته هو جع
ألوان المعرفة المختلفة ، وما أريده دائماً هو الكامل
والمطلق » .

وقد لقيه صديقه الناقد إدمون شيريه في جنيف
بعد عودته من ألمانيا وإتمام دراسته بها سنة ١٨٤٨
ووصفه في هذه الفترة قائلاً : « لا يزال أول لقاء
التقينا في سنة ١٨٤٩ ماثلاً في ذاكرتي ، كان في الثامنة
بعد العشرين من عمره . وقد عاد توأ من ألمانيا يحمل
العلم ، ولكنه كان يحمل علمه في يسر ومهولة ، وكان
جذاب الملامح ، مشوب الحفاصة في أحاديثه ، وليس
فيه شيء من التكلف يفسد الأثر الذي يتركه في نفس
من يراه ... وكان يترك في نفسك أثراً يوحى أنه لامع
الذكاء رائع الشخصية ، وكان يبدو في توثب شباب
أميل وتوقد نشاطه أنه مقبل على الحياة إقبال الغزاة
حتى كان الإنسان يجد نفسه مسوقاً إلى القول بأن
المستقبل سيكون طوع أمره وملك يمينه » .

واقترنت عودته بنجاح كان يسدو أنه سيوطد
مكانته ويعلى شأنه ، فقد عين بعد مباراة عامة أستاذاً

وصقلية كتب فيها ثلاثة فصول أدبية عن كتاب « الفن
المسيحي » الذي ألفه ريو دالت على حسن استعداده
وجدية دراسته ، والسنوات التي تلت كتابة هذه
الفصول ابتداءً من سنة ١٨٤٢ إلى سنة ١٨٤٨ كانت
سنوات حافلة ممتعة نمت فيها شخصيته واتسعت آفاقه
الفكرية ، وقد قضى في برلين السنوات الأربع من
١٨٤٤ إلى سنة ١٨٤٨ ولكنه كان في أثناء العطلات
الدراسية يقوم بزيارة للدول المجاورة ، فزار اسكتلندا
سنة ١٨٤٥ وهولندا سنة ١٨٤٦ وفيينا وميونخ وتوبنجن
في سنة ١٨٤٨ وعرف لندن بعد ذلك بثلاث سنوات
في سنة ١٨٥١ ، ولم يكن هناك ظروف أكثر من ذلك
ملائمة لإنماء الشخصية وصقل الأخلاق والتزود
بالمعلومات ، ولعل هذا ما جعله يقول عن نفسه حينما
وازن بينها وبين المفكر مين دي بران « هذه الطبيعة
طبيعة أحد الرجال الذين تنطوى عليهم نفسى مع غيرهم ،
فألقى أوسع من ذلك ، ونفسى تنطوى على رجال وعلى
أشياء وأقطار وأقوام وكتب أكثر ، وعندى مجموعة
من التجارب أعظم وأكثر تنوعاً » .

وعلى أن نضع حقيقة هذه التجارب المتنوعة نصب
عيوننا حينما نقلر أميل الكاتب المفكر ، فالرجل الذي
ترك لنا في يومياته التحليل الدقيق لخواجه ومشاعره
قد عرف الحياة الاجتماعية والفكرية في الكثير من الدول
الغربية ، ولم يكن قارئاً ودارساً للكتب فحسب وإنما
كان كذلك قد عرف الكثيرين من رجال عصره
البارزين ، ولم تكن قدرته على التفكير والتأمل ثمرة
الظروف التي أحاطت به وإنما كانت الملكة المسيطرة
على ملاسبات حياته جميعها ، وكانت تستمد من العالم
الخارجي ما يلائمها وتخضعه لأهدافها .

وقد تأثر أميل باتجاهات التفكير الألماني وأثر هذا
ظاهر في أسلوب كتابته ولون تفكيره ، وكانت ألمانيا
في وقت تلقيه العلم بها مقر نهضة فكرية عظيمة ، فتأثر

لفلسفة الجمال والأدب الفرنسي في جامعة جنيف ، وقد ظل يشغل هذا المنصب أربع سنوات ، وفي سنة ١٨٥٤ استبدل به منصب أستاذ الفلسفة الأخلاقية ، وهكذا حصل أميل وهو في الثامنة والعشرين من عمره على ما كان يطمح في نيله الفلاسفة والنقاد بعد أن بثبتوا قدرتهم ويعترف بفضلهم ومكانتهم ، ولكن من سوء حظه أن هذا التعيين الذي كان يُرجى من ورائه الخير والتقدم لأميل أصبح حجر عثرة في طريق تقدمه ، فقد كانت جنيف حينذاك مضطربة الأوضاع السياسية وبعد صراع طويل بدأ بثورة نوفمبر سنة ١٨٤١ استطاع حزب الأحرار المتطرفين أن يقصى عن الحكم حزب المحافظين ، واستطاع حزب الأحرار بالدستور الديمقراطي الذي أعلنه في سنة ١٨٤٦ أن يبعد الأسر القديمة عن الشؤون الإدارية التي كانت وقفاً على أفراد هذه الأسر ، وقد تبع ذلك تغيير الكثيرين من أساتذة جامعة جنيف وتعيين أساتذة آخرين لا يقيمون عقبات في طريق النظام الجديد ، وكان أميل أحد هؤلاء الأساتذة الجدد وكان أميل متغنيا عن جنيف في خلال سنوات الصراع التي سبقت فوز حزب الأحرار ، ولم يكن لأميل صلات عائلية أو حزبية بقيادة حزب المحافظين المهزوم ، ولم يكن هناك ما يمنع أميل من قبول المنصب الذي استحقه بحكم تفوقه في المسابقة ، ولم يكن قبوله له ينطوي على نكث عهد أو خيانة مبدأ أو التنكر لعقيدة سابقة ، ولكن ورغم ذلك كله فإن أميل وجد نفسه في مستهل حياته بوصفه أستاذاً جامعياً في موقف حرج وظروف هو بطبيعته لا يملك القدرة على مواجهتها والتكيف حسب مقتضياتها ، فقد رفضت الطبقة المهزومة أن يكون لها علاقات بأسناد النظام الجديد ، وكانت هذه الطبقة تشمل المثقفين ثقافة عالية من سكان جنيف ، وكان لمقاطعة هذه الطبقة لأميل وقع أليم في نفسه المتعطشة إلى العطف والحب ، ولو أنه عاش في مدينة من المدن الكبرى لاستطاع أن يجد

بين سكانها الكثيرى العدد فئة من الناس تتجاوب اتجاهاتهم مع اتجاهاته ويشاركونه في اهتماماته الثقافية ونزعاته الروحية ولكن في مدينة محدودة النطاق قليلة عدد السكان لم يكن ذلك ميسوراً ، ولم يكن أميل بطبيعته يعطف على الأحرار المتطرفين ، وكان احترامه للحق وكرامته للصخب والضجيج والتعصب والإسراف في النزعة الحزبية وضيقه بكل ما يمت على نقص في الذوق وإسفاف في التفكير يجعله شديد النفور من تلك الديمقراطية المتصرفة ، ولم يكن له معدى عن الانطواء على نفسه ومجاراة نزعة حب العزلة الكامنة في طبعه ، وكان لذلك كله أقوى تأثير في تفكيره وشعوره .

وقد أشار بعد مرور ثلاثين سنة على اختياره أستاذاً في الجامعة في يومياته وهو يكتب عن كلمة « الاعتبار » التي كانت تكثر من ترديدها الكاتبة الفرنسية المعروفة مدام دي ستايل ، وذلك في قوله « ما هو الاعتبار ؟ وكيف يحصل عليه الإنسان ؟ ما هو الاختلاف بينه وبين الشهرة والإعجاب ؟ ، ثم مخاطب نفسه قائلاً « من العجيب أن فكرة الاعتبار لم يكن لها أى دافع في نفسى يجعلنى أشعر بها ولكن أما كان يجب أن أشعر بها ؟ ألم يكن على أن أكون أكثر عناية في كسب حسن ظن الغير ، وأن أكون أكثر إصراراً على التغلب على ما يضررونه لى من عدااء وإزالة عدم اكتراثهم بي ؟ وكان سيهيج نفسى أن أواجه بالابتسام وأتلقى بالبشر وأحب وأشجع ويرحب بي ، وأحصل على ما كنت مستعداً لأن أمنحه عن طيب خاطر وهو العطف والنية الحسنة ، ولكن تصيد الاعتبار والتماس الشهرة واغتصاب التقدير من الآخرين كان يبدو لى محاولة غير لائقة بي ، بل كنت أراها ضرباً من ضروب الإسفاف ، وكان يبدو لى أن محاربة الرأى غير الحسن الذى يكونه عنى الناس دون قلدى ، وكان قلبي طوال ذلك محزوناً موجعاً يعانى

لا بد لنا قبل الاجابة عن هذا السؤال أن نعرف حالة أميل العقلية عند عودته من برلين ، فقد عاد منها شديد النهم إلى الاطلاع والاحاطة بكل شئ ، قال عنه شيريه « إن أميل قد قرأ كل شئ » ، وعاد كذلك وقد تملكته الرغبة في استيفاء التفكير وحصر الذهن فيما يعرض له من المشكلات ، وكان أميل بطبيعته نزاعاً إلى إدمان الفكر وإطالة التأمل ، ولكن إقامته في ألمانيا وتمرسه بأساليب الفكر الألماني وإيمانه في الاطلاع على كتب الفلاسفة والمفكرين الألمان زاد هذا الميل الطبيعي حدة ، والسنوات التي قضاه في ألمانيا عاكفاً على الدراسة والاطلاع والتفكير جعلت هذا الميل الطبيعي ينمو نمواً أكثر من المؤلف ، وقد أدى ذلك إلى جعل الجانب التأملى النظرى في شخصيته يطغى على سائر جوانبها ويستبد بها وقد تعلم في ألمانيا أنه لاراحة للعقل إلا في المطلق ولا مجال للشعور إلا في اللانهاى ، فالشئ المحدود لا حقيقة له ، والجزئى لا يرضيه ، وإنما مطلبه الكون في كليته الشاملة وليس معنى ذلك أنه كان يهمل التفاصيل ، فقد كان بطبيعته ميالاً إلى العناية بها ، وكانت معرفته واسعة النطاق ، ولكنه لم يكن يعنى بالتفاصيل لذاتها وإنما باعتبارها غذاءً لتفكيره النظرى ، فكل مسالك المعرفة التي كان يجد فيها الكثيرون المتعة والراحة كانت تخرجه إلى بيداء التفكير النظرى ومتاهاته ، وقد وصف لنا في يومياته الكثير من جولاته في هذه العوالم الفكرية غير المنظورة ، من ذلك قوله : « لا أستطيع أن أجده ألقاً تعبر عما يجالجنى من الشعور ، فوعى عاكف على نفسه ، وإني لأسمع نبضات قلبي وأرى حياتي في طريقها إلى الزوال ، ويبدو لي أنني صرت تمثالاً على شواطئ نهر الزمن ، وأني حاضراً أمر لغز من الألغاز ، وأني سأخرج من ذلك وقد تقدمت في السن وعلائي الكبير » .

ألم الشعور بالإخفاق ، وأدركت أنني قد فرضت على العزلة بصورة منظمة مقصودة متعمدة ، وكان نصيبي اليأس قبل الألوان وكل ما يوهن العزم ويقعد بالهمة ، ولما أصبحت غير عابئ بمواهي وملكاتى من أجل ذاتها تركت كل شئ يفلت من يدي مادام الحب الذى كنت آمل أن أظفر به من أجلها قد أخطأتى ونأى عني ، ولما كنت ناسكاً على الرغم منى لذلك لم أجده المهدوء في العزلة لأن ضميرى لم يكن فيها مقتنعاً أكثر من قلبي » .

على أن أميل لم يكن في عزلة تامة ، فقد كان له أصدقاء يلقاهم من الحين إلى الحين ، وكانوا يعجبون به ، ويقدرون مواهبه ، قال إدمون شيريه في وصفه « كان يدعونا في أحاديثه إلى الإعجاب بتنوع معرفته ودقة أفكاره وفتنة ذكائه اللامع ! وكنت نراه فضلاً عن ذلك عطوفاً ودوداً محبوباً من ذوى الطباع التي يمكن الإنسان أن يثق بها ويطمئن إليها الإطمئنان كله ، ولم يوح إلى نفوسنا الأسف إلا على شئ واحد ، فنحن لم نستطع أن نفهم كيف أن رجلاً أوفى مثل هذه المواهب العالية لا يخرج للناس شيئاً أولاً يخرج سوى أشياء تافهة » .

وفي هذه الفقرة الأخيرة من كلام إدمون شيريه تواجهنا مسألة عقم العبقرية التي كان أميل إحدى ضحاياها ، فلو أن أميل وقف جهده على إخراج مؤلف هام يستأثر بتفكيره ويستوعب علمه الغزير المتعدد الجوانب لما شقى بغزله ، ولهان عليه أمر علاقته بالمجتمع ، ولنسى كل منغصات البيئة ومتاعبها ، ولكن كان في أميل سمات خاصة شلت قدرته ، وعطلت ملكاته ، وقضت عليه بالعقم والإخفاق ، فما هي هذه الخصائص وأعراض هذا المرض الذى أسماه انبعاثة القرنى كارو « مرض المنسل الأعلى » ؟

والرجل الذى يتعود هذا اللون من ألوان التفكير ويستغرق فى مثل هذه التأملات ليس من المستغرب أن يفقد الاهتمام بالمسائل الدنيوية ، وشؤون الحياة العادية فما السياسات والآداب فى رأى مثل هذا العقل ؟ إنها انعكاسات ناقصة شوهاء للحقائق المثالية التى لا تجد لها تعبيراً كافياً لافى اللغة ولا فى النظم ، فكيف يأخذ مأخذ الجلد ما هو موقوف وما هو نسبي مثل أكثر صور الجهود البشرية ؟ لقد تولت بهجة مظاهر الحياة العادية وفقد كل شيء نسبي أهميته فى نظره ولا نزاع فى إن هذه الحالة تغلب على أكثر ذوى العقول الموكلة بالتفكير النظرى ، والفلاسفة فى العادة يصبحون غير صالحين لممارسة شؤون الحياة العملية ولكن هذه الحالة تلم بأكثر المفكرين من الحين إلى الحين ، ومطالب الحياة المادية ودوافع غريزة الحياة تحد من طغيانها ، أما عند أميل فكانت حالته الغالبة عليه الملازمة له ، ومما ساعد على ذلك ضعف صحته الذى لازمه طوال حياته وموثرات البيئة الاجتماعية التى عاش بها

وربما كان يمكن أن ينقذ أميل من حبال هذه الحالة الحب والزواج والأبوة أو النجاح فى الإنتاج الأدبى ، لكن إستثمار التصورات المثالية بتفكيره حال بينه وبين أى علاج ناجع لهذه الحالة ، ومن أقواله « أنى أنقر من الواقع ولكنى لا أستطيع أن أجد المثالى » وقد أستهوته الحياة العائلية فكتب فى يومياته عنها « لا أستطيع أن أتخلص من مثلها الأعلى ، ففيها أجد الرفيق فى حياتى وعلمى وأفكارى وآمالى » ولكن لا فائدة من ذلك كله ، فالواقع والحاضر والضرورى اللازم يثير فى نفس الاشتمزاز ويخيفنى ، وعندى من الخيال والوعى والنفاذ أكثر مما يلزم ولكن ليس عندى ما يكفينى من الشخصية ، وحياة الفكر وحدها هى التى يبدو لى أنها لها المرونة الكافية ، والعظمة الوافية ،

وأنها وحدها المبرأة من العيوب البعيدة عن التفصيص ، والحياة العملية تبعث الخوف فى نفسى ، وإلى ضعيف الثقة بنفسى وأشك فى السعادة لأنى أعرف نفسى ، وصور الكمال تجعلنى أجتوى كل ما هو ناقص ، وأمقت الأسف الذى لا فائدة منه والتدم غير المحدى .

ويوميات أميل تدل على امتياز مواهبه الأدبية ، فقد جمع بين سعة المعرفة ونفاذ الفكر والبلاغة والقدرة على التقدير والنقد ، ولا بد أن الحافظ إلى الإنتاج - وهو فى أغلب الأحيان لا فى جميع الأحيان يصحب الملكات الأدبية - كان قوياً فى نفسه ، والدليل على ذلك ضخامة اليوميات التى كتبها وتجاوزت صفحاتها الآلاف ، وقد بدأ يعالج الكتابة فى سن مبكرة ، ففى العشرين من عمره أرسل بعض فصوله الأدبية لأرقى مجلات جنيف ، وبرغم شدة ميله إلى التفكير النظرى كان معنياً بوجوه نشاط عصره فى السياسة والدين والأدب والفن ، ومع ذلك كله فإنه لم يترك عند وفاته إلا بعض دواوين الشعر التى لم يعجب بها سوى عدد قليل من خاصة أصدقائه والمختارات من اليوميات وعدداً من الفصول الأدبية جد قليل وبعض آثار أدبية أخرى قليلة القيمة ، وكان هذا الإنتاج على قلته ثمرة جهد شاق ومحاولات متصلة .

وفى يومياته تفسير لهذه الحقائق جميعها ، فقد اعترف فيها اعترافاً كاملاً موثقاً بضعفه وإخفاقه ، وحاول بتحليل دقيق لا يكاد يبارى أن يجعل أسباب هذا الإخفاق والاعتزال واضحة لنا ولنفسه معاً ، من ذلك قوله « الحب والأحلام والشعور والمعرفة والفهم كل هذا فى استطاعتى لو أمكننى أن أستغنى عن الإرادة - وعندى ضرب من ضروب الخوف البدائى من الطموح والجهاد والكراهة وكل ما يبدد الروح ويجعلها تعتمد على الأشياء الخارجية والأغراض ، وفرحى بأن يعاودنى الشعور بنفسى وأصغى إلى مرور

الزمن وتدفق الحياة العامة كاف في بعض الأوقات ليجعلنى أنسى كل رغبة ، ويحمد في نفسى الرغبة في الإنتاج والمقدرة على تنفيذها معاً .

فهو حينما يخطط نحو الإنتاج ويتقدم للعمل وتحقيق ذاته يلم به شعور غامض بأنه مقدم على خطر ، وكأن هناك ما يهدد حياته الداخلية بأفاتها المترامية وشواغحها المتسامية ، أليست هناك محاولة لإقامة حواجز وسدود بين نفسه وبين صور الحق النظرى والإطاحة بالحقيقى من أجل الظاهر والجوهر في سبيل العرض ؟

وقد صحب هذا الاتجاه النظرى إلى تأمل الطبيعة والحياة في شمولها ميل إلى تبين نواحي النقص في عالم العمل والواقع ، وقد أشار إلى ذلك في قوله « الموقف الذى انتهيت إليه يبدو لى أنه يمكن تفسيره بالرغبة الجارحة في طلب الكمال وإساءة استعمال الملكة الناقدة وعدم الثقة الذى ليس له مسوغ بالدوافع الأولية والأفكار الأولية والكلمات الأولية ، وإني أرى الثقة بالحياة أو تقبلها في بساطة ويسر يبتعدان عنى ويفران منى ، ولقد صرت لا أستطيع أن أعمل » .

وذلك لأن إساءة استعمال الملكة الناقدة يتبعه بطبيعة الحال إحجام النفس وشلل الإرادة ، وفقدان الثقة بالنفس فقداناً تاماً ، وقد كتب مرة ضمن رسالة إلى صديقه إدمون شيريه « لست أعرف هذا اللغز الذى يحمل الناس على أن ينتظروا الكثير منى في حين أننى أشعر بأننى غير قادر على الإتيان بأى شئ جدى أو هام » وكتب في مناسبة أخرى «أصدقائى يرون ما كنت أستطيع أن أكونه ، ولكنى أرى مدى قدرتى وواقع أمرى » .

ولكنه لم يستطع القضاء على غريزته الأدبية ، ولم يجد مفرأ من إشباعها إلى حد ما ، ولذلك كان يعانج قرض الشعر من الحين إلى الحين ويقوم بترجمة بعض الأشعار ويبدل في ذلك جهداً شاقاً ، ويقول في يومياته

« إني أخشى العظمة ، ولا أهرب الخلق والبراعة ، والفصول التى قدمتها للطبع ليست شيئاً أكثر من دراسات وألعاب وتمريعات الغرض منها اختبار نفسى وكأنها محاولات للتسلق ، وأنا أجرى أصابعى على آلتى وأمرن يدي لأتأكد من قدرتها وبراعتها ، ولكنى لا أتم العمل ، وترانى دائماً أتأهب وأستعد ، ولكن العمل لا ينجز ، ويذهب نشاطى سدى في نوع من حب الاستطلاع العقيم » .

وهو لا يستسلم الاستسلام كله دفعة واحدة ، لأن إحساسه بالواجب يجعله يقاوم وضيمه يشقى ويألم ، ويقوم من وقت لآخر بمحاولات للتخلص من قيود التقاليد الثقافية التى استأثرت بنفسه ، ويحاول أن يكتب وينتج ويرضى أصدقائه ، وفي سنة ١٨٦١ بعد أن غادر إدمون شيريه جنيف بعلم كتب أميل إليه يصف الصعوبات التى يلقاها والمثبطات المعترضة ؛ ويلتمس منه بوصفه من أصدقائه القدماء النصيح والمعونة وأثرت الرسالة في نفس صديقه وبلغت منه ؛ فجاوبه في صراحة ووضوح واصفاً شعور أصدقائه الذين كانوا يرون حياته تذهب بدداً وتضيع سدى ، لاتبرز معالمها آثار هامة ولا أعمال جلييلة على خلاف ما كان ينتظره أصدقائه ، وأشار إلى منافذ أدبية مناسبة له إذا صح عزمه واستعمل ملكاته وإلى أن النجاح لا بد أن يكون من نصيبه ، وحثه على أن يبدأ بالانضمام إلى هيئة تحرير المجلة الألمانية التى كان يشترك في تحريرها حينذاك رينان وليريه وغيرهما من أعلام الأدب والفكر المعاصرين له ، ولم يرد أميل على هذه الرسالة إلا بعد ثلاثة أشهر ، وتلقى شيريه الرد وقد نفذ صبره ، وأدرك أن صاحبه لم يستطع التغلب على عادته القديمة والحالة النفسية الملائمة له ، وقد قنع أميل بكتابة اليوميات وتسجيل خواطره بها ، ولم يكن مع ذلك معزراً بها حتى في سنواته الأخيرة ، كتب يقول

وطبعت بعد موته أثرت في نفوس القراء في أنحاء أوروبا ، وفسحت له مكاناً في عالم الشهرة ، وقد عدّ إدمون شيريه هذا الحادث من غرائب الأدب ومدتهش مفاجآته ، فما هو السر في هذا النجاح الذي أصابته اليوميات ؟

أرجح أن السبب الأول في الشهرة التي ظفرت بها يوميات أميل يرجع إلى جلال أسلوبها الشعري واستطاعة أميل أن يصف لنا الخواطر الدقيقة والأفكار الفلسفية والمشاعر الدينية والمشاهد الطبيعية في أمانة مستحبة وإخلاص جذاب يَم على اطلاع واسع وثقافة أدبية فلسفية عالية ، ويطالعك من صفحات هذه اليوميات أميل الكاتب الفيلسوف وأميل الشاعر الحكيم وأميل الناقد الذواقة المزهق الحس الناقد النظر المصقول الذوق ، وأميل من غير شك أحد مفسري أسرار النفس الداخلية وأحد من كشفوا للإنسان الكثير من أسرار النفس البشرية الخفية ، وتقرب منه في هذه الناحية رسائل أوبرمان التي كتبها ستانكور ويوميات موريس دي جيران ، كما أنها تذكرنا بكتب الاعترافات العظيمة مثل اعترافات القديس أوغسطين وجان چاك روسو وتولستوى ، ويوميات أميل ممثلة لحياة الإنسان الداخلية الخاصة ، وكانت دراسة أميل لنفسه واستنباطه المتأفد إلى قلبه وغوصه في مغيبات المشاعر ومجهولات الخواطر والأحاسيس ترمى إلى تحقيق هذا الهدف ، وقد أعلن ذلك في قوله : « ما يعنني ويهمني في أمر نفسي هو أنني أجد في حالتي الخاصة مثلاً صادقاً للطبيعة الإنسانية ، ومن ثم القيمة العامة لهذا الطراز » .

وقد أشار أميل في يومياته لإشارات كثيرة إلى علاقة الإنسان باللاتهائي والمجهول ، وكذلك إلى علاقته بعالم الظواهر المتحكم فيه ، وعرض في خلال ذلك لمشكلات الفلسفة والعلم والأدب والفن وتعمقها ، وقد أحاط أميل بحياة عصره الفكرية من مختلف جوانبها ، وهو

عنها في سنة ١٨٧٦ « هذه اليوميات تمثل مواد تكفي لملء مجلدات عدة ، فأى مجهود ضائع وأى تبديد للقوى ولن تكون نافعة لأحد حتى ولا لي - ولقد ساعدتني على الهروب من الحياة لأعلى ممارسة الحياة » ويقول في موضع آخر من اليوميات « كل ما أنتجته من رسائل وهذه الآلاف من الصفحات التي تحوى اليوميات والفصول التي كتبها والأشعار التي نظمها والملاحظات من كل نوع التي دونتها ليست جميعها أكثر من أوراق ذابلة فن أفدت ؟ وماذا أفدت ؟ وهل يبقى اسمي بعد موتي يوماً واحداً ؟ وهل يعنى شيئاً لأى إنسان ؟ حياة ليس لها قيمة . . . وحينما أجمع أشأتها أجدها لا شيئاً » .

وبرغم ذلك كان يجد في كتابة اليوميات متنفساً لنفسه وبجالاته لخواطره ، وأن كانت لم تمنحه الهدوء والسكينة وتفرغ على قلبه شأبيب العزاء والسلوان ، وقد طواه الموت وهو يظن أن كل شيء قد انتهى ، وأن حياته ضاعت في غمار النسيان وزوايا الإغفال .

وكان أميل بطول حياته محباً للسفر ، وقد اجتذبت به باريس كما اجتذبت سائر الكتاب والمفكرين ، وقد عرف الكثيرين من كبار الكتاب الفرنسيين ، ففي سنة ١٨٥٢ التقى تيرى المؤرخ السياسى ولامينيه وبيرانجيه ومينييه وغيرهم ، ولقى من أنصار النزعة الرومانسية الفريد دي فني وتيوفيل جوتييه ، وأعاد زيارة إيطاليا وألمانيا غير مرة ، ولم يكن أميل من ذوى البنية القوية وأصابه في السنوات الأخيرة من حياته مرض القلب وضاعف خطورته مرض الحنجرة ، وقد دفن بعد وفاته في مقبرة كلارنر على مقربة من قبر معاصره العظيم اسكندر فينيه ، والعجيب أن شخص أميل نفسه وأشعاره ، ورسائله وتدريبه في الجامعة وانتاجه الأدبي القليل لم يحدث ذلك كله تأثيراً يذكر في نفوس معاصريه ، ولكن الوثيقة التي دون فيها حياته الداخلية

جدير بقول ريتان عنه « إن أميل له عيوبه ونواحي نقصه ولكن من المؤكد أنه من أقوى الرؤوس التي مارست التفكير النظري في الفترة الممتدة من سنة ١٨٤٥ إلى سنة ١٨٨٠ وفكرت في طبيعة الأشياء » .

والمفكر والمؤرخ والناقد يجدون في يوميات أميل صديقاً جديراً بالصحبة وخليقاً بالألفة ، وكذلك رجل الدين الذي يرى أن الإيمان بوجود الله والإيمان بالواجب هما أساس الحياة الدينية الحقبة يجد في أميل زميلاً في الله ، ورغم وقوف أميل على مذاهب الفكر المختلفة واتساع آفاق معرفته ظلت الغريزة الدينية قوية في نفسه ، وقد ظل أميل مؤمناً بحقيقة القانون الأخلاقي خلال عواصف التشاؤم التي استهدفت لها حياته ، وقد كتب في يومياته قبيل موته بأشهر قلائل « الحيوان تنقضي حياته ، والإنسان يسلم روحه لخالق الروح ... ونحن نحلم منفردين ، ونشقى منفردين ، ونموت منفردين ، ونسكن مأوانا الأخير منفردين ، ولكن ليس هناك ما يمنعنا من أن نفتح أبواب عزلتنا لله ، وبذلك تصبح مناجاة الإنسان لنفسه محاوراً ، ويصبح الإحجام طاعة واستسلاماً وينقلب تنازلنا أمناً وسلاماً ، ويضيع الشعور بالهزيمة الأليمة في الشعور بالحرية المستردة » وأميل يمثل الروح الحديثة في شكوكها وآمالها وقيمتها ، وهو يمثل جيلاً ساورته الشكوك ولكنه مع ذلك كان يشعر بالحاجة إلى اليقين ، وكان هذا الجيل أقوى شعوراً من الأجيال التي سبقته بالسبود المقامة في طريق العقل البشري وقوة ضغط الظروف المادية على الإنسان ، ولكن هذا الجيل مع ذلك كان أقوى شعوراً بعظمة الإنسان ، وأشد تأثراً بمظاهر الجمال والنبل المتداخلة في عناصر الكون .

وقد قام أميل بدوره في تواضع وتردد وبشيء كثير من الشك في تفكيره وفي نفسه ، ولم يركن إلى الوعظ والأسلوب الحاسم الواثق الذي كان يتحدث به

كارلايل وإمرسن برغم أنه كان يشبههما باعتبارهما شاعرين مثاليين ، وهذا مما يجعله أقرب إلى روح العصر منهما ، لأنه كلما تكاثرت المشكلات وتعمدت الأمور واتسع نطاق العلم قلت الثقة بالذين يتحدثون عن ألغاز الحياة بلهجة العارف الواثق ، والباحثون عن الحق في العصر الحاضر يؤثرون لهجة مفكر جنيف السمع النفس الرضى الخلق الذي نشأته الدراسة وحركته المذاهب الفكرية حتى حذق أساليبها وعرف مداخلها وعمازجها ، والذي كان ينشد الحقيقة دون أن ينحاز إلى فئة من الناس أو حزب من الأحزاب ، ودون أن يتعصب لمذهب من المذاهب ، وتنازل عن الآمال ، وبند المطامع ، ولم يعبأ في حياته الفكرية بطلب المجد ، والجري وراء الشهرة ، والنجاح الأدبي ، وإنما وقف حياته على طلب الثقافة والاقتناع الروحي ، والمثل الأعلى ، والكتاب الوحيد الذي بقي من آثار أميل كاف لدعم شهرته ، وإبقاء ذكراه ، وسيظل شاهداً على صدق تجاربه ، وشجاعته النادرة ، وصراحته في الاعتراف بأخطائه ، وإحصاء عيوبه وسقطاته ، ونواحي الضعف في شخصيته وأسلوب حياته .

مختارات من يوميات أميل

وصف لنا أميل في يومياته سر قصوره في الإنشاء والتأليف بقوله « لا بد في الإنشاء من التركيز والبت والمرونة ، وهذا ما ينقصني ، فأنا لا أستطيع مزج المواد المتجمعة بالأنكار ، ولأجل أن نصب أي شيء في قالب المناسب ونمنحه الصورة الملائمة لا بد لنا من أن نكون مسيطرين عليه ، ولا بد أن نتناول الموضوع بعنف واقتدار ولا نترعش خشية أن نفشل في العمل أو نخطئ فيه الصواب ، وعلينا أن نكون قادرين على تحويله إلى جوهر كيانتنا واستيعابه ، وهذا اللون من ألوان الثقة العارية المسرفة ليس في طائفتي ، وطبيعتي من أعماقها تميل إلى

التخلص من الشخصية الذى يحترم الموضوع المتناول ويقف عند حدوده ، إن حب الحق هو الذى يردنى عن الانتهاء إلى نتيجة والبت الحاسم » .

وكان الناقد الإنجليزي الكبير ماثيو أرنولد يرى - بعد قراءته ليوميات أميل - أن وظيفة أميل الحقيقية كانت النقد الأدبي ، وأن أميل نفسه لم يدرك ذلك ، ويقول أرنولد إن النقد الأدبي الذى تضمنته بعض مختارات اليوميات يدل على تمكن وأستاذية نادرين ، بل يرى أرنولد أن نقد أميل للمجتمع والسياسة والخلق القوي والدين قائم على معرفة وثيقة وعادل ونفاذ إلى حد كبير ومما أستدل به أرنولد على قدرة أميل الناقد ما كتبه في يومياته حيناً نعى إليه الناقد الفرنسي الكبير سانت بييف والحقيقة أن سانت بييف يترك وراءه فراغاً أعظم من الفراغ الذى تركه بيرانجييه أو لامارتين ، لقد كانت عظمتها حيناً توفياً قد أصبحت بعيدة وتاريخية ، أما سانت بييف فكان لإيزال يعيننا على التكبير ، والناقد الحق يقدم للعالم جميعه الأساس الوطيد ، ومعنى ذلك أنه يمثل حكم الرأى العام أى العقل العام وأنه المحك والموازن والبنوة التى تبين قيمة كل إنسان ومزية كل مؤلف ، وصدق الحكم أنذر من أى شئ آخر لأنه يتطلب توازناً دقيقاً لكثير من الصفات - وهذه الصفات بعضها طبيعى وبعضها مكتسب ، بعضها صفات عقلية وبعضها صفات تابعة من القلب ، ونضج قوة الحكم الناقد تستلزم بذل المجهود سنوات طويلة ومواصلة الدراسة ومقارنة الأشياء بعضها ببعض ، والناقد مثل الحكم فى رأى أفلاطون لا يصل إلى مستوى كهانته الأدبية الحقيقى - أو إذا آثرنا لفظة أقل فخامة إلى مستوى القدرة على القيام بوظيفته الاجتماعية - إلا فى الخمسين من عمره ، وحتى بلوغ هذه السن لا يكون الناقد

قد مر بكل طرز الكينونة وتمكن من معرفة كل ظل من ظلال التقدير ، وكان سانت بييف يضيف إلى تلك الثقافة البالغة الحد الأقصى من الصقل والتهديب ذاكرة واعية إلى حد يثير الدهشة ومجموعة من الحقائق ضخمة إلى حد لا يكاد يصدق وطائفة من النوادر مخزنة ليستعين بها حيناً يريد استخدامها »

ويعلق أرنولد على هذا النقد بقوله « هذا النقد شديد الإحكام ، وقد صيغ فى قالب يبعث على الإعجاب ، ويفتن اللب إلى حد أن الإنسان يتمنى لو كان قد أتيح لسانت بييف نفسه أن يقرأه » .

ويشير أرنولد إلى ما ورد فى اليوميات عن فيكتور هيغو ، وقد ذكر أميل رأيه فى هيغو فيما كتبه فى يومياته يوم ٢٦ إبريل سنة ١٨٧٧ قائلا « كنت أقلب صفحات ما كتبه فيكتور هيغو عن باريس ، (سنة ١٨٦٧) وفى خلال السنوات العشر المنصرمة توالى الحوادث التى تفند ما قاله هذا النبى ، ولكن ثقة النبى فيما تخيله لم تنقص مثقال ذرة ، فالتواضع وحسن الإدراك لا يصلحان إلا للأقزام ، وفيكتور هيغو يتجاهل فى شيوخ كل شئ لم يستطع أن يتنبأ به ، وهو لم ير أن الكبرياء التى لاحدود لها تدل على ضوالة الروح ، فلو أنه استطاع أن يقارن بين نفسه وبين غيره من الرجال ، وأن يوازن بين فرنسا وبين غيرها من الأمم لاستطاع أن يرى الأشياء بصورة أقرب إلى الصحة ، ولما تورط فى هذه المبالغات الطائشة وهذه الأحكام التى أسرف فيها على نفسه ، ولكن الاعتدال والإنصاف فى إصدار الأحكام ليسا من الأوتار التى يضرب عليها ، فقد عاهد نفسه على أن يكون مارداً جباراً ، وذهب مغلوط دائماً بالرصاص ، ونفاذ بصيرته يشوبه دائماً الصغار ، وعقله ينتابه الجنون ، وهو لا يستطيع أن يكون بسيطاً ، والضوء الوحيد الذى يقدمه لك يغشى بصرك مثل ضوء النيران ،

وهو يثير تعجب القارئ ويغضبه ، ويضايقه ، وهو لا يخلو دائماً من نغمة زائفة ، وهذا هو سبب ما يثيره في نفسى من تفرز ونفور ، والشاعر الكبير في نفسه لا يستطع التخلص من الدجال وبعض سهام قليلة من خربة فولتير كانت كفيلة بأن تطامن من جراح عبقريته وتجعله أقوى إذ تضطرها إلى أن تكون أكثر تعقلاً ، وإنها لكارثة اجتماعية أن أقوى شعراء أمة لم يستطع أن يفهم الدور الذى يقوم به بطريقة أصبح وأسلم ، ولم يسلك سلوك أنبياء العبرانيين الذين وجهوا قوارص اللوم والتعنيف لأنهم يحبون ، ووقف حياته في كبرياء وبطريقة منظمة على تملك مواطنيه ، ففرنسا هي العالم وباريس هي فرنسا وهيجو هو باريس ، فاحنوا روؤوسكم أيها الناس .

ويستشهد أرنولد على نفاذ بصيرة أميل الناقدة بما كتبه عن لافونتين في يومياته يوم ١٧ يوليو سنة ١٨٧٧ « أمس أعدت قراءة لافونتين ولاحظت ما يسقطه ويحذفه ، وليس عنده فراشة ولا وردة ، وهو لا يذكر طير الكركي ولا طائر السلوى ولا الجبال ولا السحالي ، وليس فيه صدى واحد للفروسية ، وتاريخ فرنسا عنده يبدأ بعهد لويس الرابع عشر ، والجغرافيا عنده في الواقع لا تتجاوز بضعة أميال مربعة ولا تصل إلى الراين ولا إلى اللوار ولا إلى الجبال أو البحر وهو لا يبتكر موضوعاته أبداً وإنما يأخذها في شيء من الإبطاء من غيره كاملة الصنع ، ولكن مع ذلك كله أى كاتب جدير بالإكبار هو ! وأى مصور بارع وأى مشاهد دقيق الملاحظة وأى كاتب فكاهة وأى راوى قصة ! إنى لا أمل قراءته برغم إننى أحفظ عن ظهر قلب نصف خرافاته ، وفى اختياره للألفاظ وإدراجه لتلجمل وانتقاء العبارات والمصطلحات فإن أسلوبه ربما كان أثري أساليب العصر العظيم لأنه يجمع بأبرع الطرق بين الأسلوب المهجور وبين إتقان

الأسلوب المدرسى ، وبين عناصر اللغة الغالية واللغة الفرنسية وتحوى كتابته النوع والمهجاء والركة والالطف والشعور والحركة وحسن السبك والطلاوة والرشاقة وحتى فى بعض الأحيان - النبل والجدية والعظمة ، وهناك كذلك براعة الوصف والكلمات اللاذعة والصور السريعة السلسلة التعبير وحدة بعض المقطوعات التى لاتنسى والجرأة غير المنتظرة وعيوبه تحفيها استعداداته العظيمة المتنوعة ولا يستطيع الإنسان أن يقول ماذا ينقصه ، قارن بين خرافة « قاطع الأخشاب والموت » التى نظمها وبين كتابة بوالو لها ، وسيظهر الفرق بين الفنان وبين الناقد الذى أراد أن يعلمه كيف يكتبها بطريقة أحسن من الطريقة التى كتبها بها ، ولافونتين يعطيك صورة الفلاح الفقير فى العهد الملكى ، ولكن بوالو لا يرى سوى رجل يزرع تحت الحمل الثقيل ، والأول مشاهد تاريخي والثانى ليس سوى نظام أكاديمي ومن نظم لافونتين لهذه الخرافة تستطيع أن تكون صورة واضحة للمجتمع فى عصره ، وهذا الهرم المسن من شامبونا بجواناته لا يزال هو مر الوحيد الذى أخرجه فرنسا ، وعنده صور الكثير من الرجال والكثيرات من النساء مثل لا برير ، وموليير ليس أكثر منه فكاهة ، وناحية الضعف الوحيدة فيه هي أبيقوريته وما يخالطها من الغلظة ، وهذا من غير شك ما جعل لا مرتين يمتقته ، والنغمة الدينية ليس لها أثر فى قيثارته ، وليس فيه شيء يدل على صلته بالديانة المسيحية ومآسى الروح الأسمى ، والطبيعة الرحيمة هي آلهته وهو راس نبيه وموتين إنجيله ، وبلطف آخر أفتحه هو أفق عصر الإحياء وهذه الجزيرة الوثنية فى مجرى الكاثوليكية التام شيء مستغرب ، ووثنيها كاملة الإخلاص والبراءة ، ولكن الحقيقة أن رابليه وموليير وسانت افرموند أكثر وثنية من فولتير .

وخريج الفلسفة الألمانية الذي تلقى دروسه في برلين بعد وفاة هيجل بأعوام قليلة حينما كانت ألمانيا مستقر الفكر النظري لم يمنعه ذلك من نقد بعض مفكرى الألمان وفلاسفتهم ، ففي يوم ٩ إبريل سنة ١٨٦٨ بعد أن أمضى ثلاث ساعات في قراءة كتاب الفيلسوف الألماني لوتز عن تاريخ الاستطقي في ألمانيا كتب في يومياته « لقد أمضيت ثلاث ساعات أقرأ في المجلد الكبير (تاريخ الاستطقي في ألمانيا) وقد استهل الكتاب استهلالاً جذاباً ، ولكن سرعان ما مهدت الجاذبية ، وفي النهاية استولى على التعب وتملكني الملل ولم ذلك ؟ لأن صوت عجلة الطاحونة يجعل النوم يغلب علينا ، وصفحات هذا الكتاب الخالي من الفقرات وهذه الفصول التي لا آخر لها وهذا الضجيج الديالكتيكي الذي لا يتقطع قد أثر في نفسي كأنني كنت أصغى إلى طاحونة كلام ، وفي النهاية ثاءبت مثل أى مخلوق بسيط ساذج لا دراية له بالفلسفة وهو يواجه هذا الثقل كله والحلقة مجتمعين ، ان غزارة العلم وحتى الفكر ليسا كل شيء ، ولمسة من خفة الروح ومضاء الأسلوب وقليل من الحيوية والخيال والرشاقة لانفسدها وهل تترك هذه الكتب المملأ بالحلقة في الذاكرة صورة واحدة أو صيغة أو حقيقة مذهلة حينما يضعها الإنسان ؟ كلا ، انها لا تخلف سوى الخلط والتعب ، فما أشد حاجتنا إلى الوضوح وحسن السبك والإيجاز ! إلى مثل ديدرو وفولتير وحتى جاليني ! ان فصلا موجزا يكتبه سانت بييف أو شيريه أورينان أو فيكتور شيربليه يدخل على النفس سروراً أكثر ، ويجعل الإنسان يفكر أكثر من آلاف الصفحات الألمانية الثقيلة المملأ حتى حفافها والتي تظهر الجهد نفسه لا نتائجه ، والألمان يجمعون الوقود ويحشدونه ، ولكن الفرنسيين هم الذين يشعلون فيه النيران ، وإلى أناشدكم الله أن تمنحوني ماسهرتم فيه الليالي وأنضيت

فيه مطايا عقولكم واعطوني حقائق أو أفكاراً ، واحتفظوا بجزاركم والرواسب في المؤنخرة ، وما أريده هو الزبدة والخلاصة »

وأشار أميل فيما كتبه في يومياته يوم ٢ يناير سنة ١٨٨٠ إلى الفرق بين حالة الملهو والقدرة على التخلص من إسار الرغبات والاقتراب من الرفانا التي يعرفها الشرقيون وما في حياة الأوروبيين من القلق والصراع والحركة فقال « من الواضح أن الأمم الغربية والأمريكيين بوجه خاص لا يعرفون سوى القليل عن هذه الحالة ، فالحياة عندهم حركة دائبة ناشطة تبتلع كل شيء ، وهم حريصون على الذهب والقوة والسيطرة ، وهدفهم أن يستحقوا الناس ويستبدوا الطبيعة ، وهم يسدون اهتماماً شديداً عنيداً بالوسائل ولا يفكرون في الغايات ، وهم يخلطون بين الوجود والوجود الفردي وبين امتداد النفس والسعادة ، أى أنهم لا يعيشون بأرواحهم ، وهم يتجاهلون مالا يتغير والأبدى ، وهم يعيشون على سطح وجودهم لأنهم لا يستطيعون الوصول إلى عمورها ، وهم مهتاجون ومشبوبو الحماسة ووضعون لأنهم سطحيون ، فلم هذا الجهد المبذول والضجيج والصراع والجشع ؟ إنه يذهل النفس ويصم السمع ، وحينما يأتي الموت يعرفون أن الأمر كذلك فلماذا لا يسرعون بأقرار ذلك والتسليم به ؟ ان النشاط جميل حينما يكون مقدساً ، أى حينما يكون وفقاً على خدمة الذي لا يزول »

وأشار أميل في يومياته إلى رأيه في البطولة فقال « البطولة هي الانتصار الباهر للروح على الجسد ، أى على الخوف ، الخوف من الفقر ومن الشقاء ومن النعمة ومن المرض ومن العزلة ومن الموت ، وليس هناك تقوى حقيقية جادة بدون بطولة ، والبطولة هي تركيز الشجاعة الذي يهر البصر ويحفه الجلال »

وفي ذات ليلة من ليالى سنة ١٨٥١ كتب أميل في يومياته
يصف انطباعاته : « الساعة العاشرة ليلا وأشعة القمر
الغريبة الغامضة والنسبات الرطبة المنعشة والسماء وسحب
قليلة مارة بها ذلك كله جعل شرفتنا أنيقة بهيجة وهذه
الأشعة الشاحبة الدقيقة تبعث من الأعلى سكونا نافذاً
مكبوهاً ، وهو يشبه السرور الهادئ أو بسملة التجربة
المفكرة مقترنة بنوع من القوة الرواقية ، والنجوم
ترسل ضوءها وأوراق الأشجار تهتز في الأشعة
القضية ، ولا تسمع نائمة في مدى النظر .. وكل شيء
يلفه الخفاء ويعلوه الغموض ويحفه الجلال ، فياساعات
الليل ساعات الصمت والعزلة .. فيك يلتقى الحزن
والأسى بالركة والجمال ، إنك تثيرين الأحزان في
النفس وتفرغين على القلوب العزاء والسلوان ،
وتتحدثين إلينا عن كل ما مضى وانقضى وكل ما هو
مقدر له أن يموت ويطوى ، ولكنك تقولين لنا
« تشجعوا ! » وتعطينا بالراحة .

ويوصينا أميل في يومياته بما يأتي « احتفظ في
نفسك بمكان للأسرار الخفية ، ولا تسارع إلى قلب
ثرى نفسك بمحراث اختبار النفس ، بل اترك زاوية
غير مزروعة في قلبك مستعدة لتقبل أى بذرة قد
تلقيها الرياح واترك ركنًا ظليلاً للطير السانح ، وأخل
منزلاً في قلبك للزائر غير المنتظر ومحراباً للإله
المجهول ، وإذا غنى الطير بين أغصانك فلا تبادر إلى
تألفه ، وإذا شعرت في أعماق كيانك بشيء جديد
— بفكرة أو شعور — فلا يستخفك الحرص إلى تسليط
الضوء عليه والنظر إليه ، ودع الجرثومة النامية في حمى
النسيان وأقم حولها سياجاً من السكينة ولا تقتحم ظلمتها ،
واتركها تستم صورتها ويكتمل نموها ، ولا تنفض إلى
أحد بكلمة عن سعادتك ، إنها سر من أسرار الطبيعة
المقدسة ، وكل حمل يجب أن يلقه القناع المثلث ؛
قناع الحياء والصمت والليل .

ويوازن أميل في إحدى يومياته بين الإنسان
واليونانيين القدامى فيقول « الألماني يعجب بالشكل ،
ولكنه لا يملك موهبته ، وهو تقيض اليوناني ، وعنده
الغريزة الناقدة والطموح والرغبة ، ولكن ليس عنده
السيطرة الرصينة على الجمال ، وأهل الجنوب أكثر
استعداداً للفن وأكثر اكتفاءً بأنفسهم وأقدر على
الإنجاز وينعمون في ظلال البطالة ثقة منهم
بقدرتهم على الإنجاز ، فن ناحية ترى الأفكار وفي
الجانب الآخر نجد الألغية ، وعلم ألمانيا من وراء
السحاب وعلم أهل الجنوب فوق هذه الأرض ،
والشعب الألماني يفكر ويشعر ، وأهل الجنوب
يشعرون ويعبرون ، والأнгلو ساكسونيون يريدون
يفعلون ، والمعرفة والشعور والعمل هي الثالوث
المكون من ألمانيا وإيطاليا وإنجلترا ، والفرنسيون
يوجدون الصيغ ويتحدثون ويبتسون ويضحكون ،
فالفكر والألمية والإرادة والكلام أو بكلمات أخرى
العلم والفن والعمل والبلاغة ، وهكذا أجزاء المقامة
الرباعية .

ويحدثنا أميل فيما كتبه يوم ٢٠ سبتمبر سنة ١٨٦٦
عن خيبة أمل أصدقائه فيه فيقول « أخشى أن يكون
أصدقائي القدامى قد خاب ظنهم في ، فهم يظنون أنني
لا أفعل شيئاً ، وأنني خدعتهم عما كانوا ينتظرونه
منى وخيبة أملهم ، وأنا مثلهم خاب أملى في نفسي ،
وكل ما يمكن أن يرد على احتراي لنفسى ويعطينى
الحق في أن أكون معزراً بها يبدو لي أنه غير ممكن
الحصول عليه وأنه لا سبيل على الإطلاق إليه ، ولذا
ألجأ إلى تسلية نفسي بالصغائر والتفاهات والحديث
المرح والملهيات ، ويتقصنى دائماً الأمل واليقين والعزم ،
والفرق الوحيد هو أن ضعفى في بعض الأحيان يأخذ
صورة الحزن اليائس وفي أحيان أخرى يبدو في
صورة الطمأنينة المستبشرة ، ومع ذلك فلن أقرأ

وأتحدث وأدرس وأكتب ولكن بدون هدف وكأننى أسير وأنا نائم ، والزعة البوذية المسيطرة على نفسى تقل من حد قدرتى على حرية حكم نفسى ، وعدم الثقة بالنفس يقتل كل رغبة ويحلىنى المرة بعد المرة متشككاً أصيلاً ، ولست أعياً بشيء سوى الواقعى والجدى ولكنى لا آخذ نفسى ولا ظروف حياتى مأخذ الجد ، وارخص قدر شخصيتى ومواهبى وأمانى نفسى ، وإنى دائماً أستخف بنفسى باسم كل ما هو حميل وكل ما يبعث على الإعجاب ، وموجز القول إنى أحمل فى نفسى متقصاً دائماً لقدرى وهذا هو ما يقعد فى ويثلم عزيمتى ، ولقد أمضيت المساء مع شارل هايم ، ولفرط إخلاصه لم يقدم لى أى تحية أدبية ، ولما كنت أحبه وأحترمه فلذلك أساعه ، وليس لحب النفس علاقة بذلك الموضوع ، ومع ذلك فقد كان يروفى أن يثنى على مثل هذا الصديق الصدوق ! وما يحزن الإنسان أن يشعر من أصدقائه باللوم الصامت ، وسأحاول أن أرضيه وأفكر فى كتاب يسره ويسر شيريه .

هذا ما كان أميل يبنى به نفسه ، وكان من بواعث أسفه فيما بعد أن هذه الأمانة لم تتحقق وظل أصدقائه ينعون عليه عقم عبقريته حتى فقدوا الثقة فيه ونبذوا الأمل .

والعجيب أن أميل الذى أمضى سنوات متطاولة فى كتابة يومياته كان يرى مع ذلك أنها لا تقدم لنا عنه صورة كاملة ، كتب فى يومياته بعد أن أعاد قراءة أجزاء منها يقول « لقد انتهيت فى التو واللحظة من قراءة المجلد الأول من هذه اليوميات ، وأشعر بالحلجل من نغمة الشكوى السارية فيها ، وهذه الصفحات تقدم صورة لى شديدة التقصان ، وفى أشياء كثيرة لم أجد لها أثراً فى هذه اليوميات ، وأظن أن السبب الأول فى ذلك هو أن الحزن يحملنى على

المبادرة إلى الكتابة أكثر من السرور ، والسبب الثانى هو لأننى أعتمد كثيراً على الظروف المحيطة بى ، وحينما لا يكون هناك ما يهيب بى أو ما يعرضنى للامتحان أعود إلى الاكتئاب ، ولذلك لا يظهر فى هذه الصفحات الرجل العلى والرجل البشوس المتيسط الأسارى والإنسان الأديب فالصورة ينقصها الاتساع والمحافظة على النسب ، إنها صورة من جانب واحد وينقصها المركز ، وكأنها رسمت من مسافة جد قريبة »

ويستطرد أميل من هذا الحديث عن نفسه إلى تحليل مسألة جهلنا لأنفسنا فيقول « السبب الحقيقى فى كوننا لا نعرف أنفسنا إلا معرفة جد قليلة هو الصعوبة التى تصادفنا فى الوقوف على مسافة مناسبة من أنفسنا واتخاذ وجهة النظر الصحيحة التى تجعل التفاصيل لا تحجب التأثير العام ، وعلينا أن نتعلم أن ننظر إلى أنفسنا إجماعياً وتاريخياً إذا أردنا أن نكون عندنا فكرة صحيحة عن قيمتنا النسبية وأن ننظر إلى حياتنا فى كليتها الشاملة أو على الأقل باعتبارها فترة تامة من الحياة إذا أردنا أن نعرف ما نكون وما لا نكون ، إن التلمة التى ترحف على الوجه راحة غادية والذبابة التى تقع على جبين الفتاة تلمسان الجسم حقيقة ولكنهما لا تريانه لأنهما لا تنظران نظرة شاملة إلى الكل ، وسوء الفهم الذى يلعب دوراً كبيراً فى الدنيا ليس عجيباً حيناً نرى صعوبة تقديم صورة أمينة لإنسان قد قضينا فى دراسته أكثر من عشرين سنة » .

ولا ينكر أميل أن كثرة تحليله لعواطفه ووصفه لهواجس نفسه جعلته قادراً على تحليل عواطف غيره من الناس ، ولذلك يقول « إذا كان عندى قدرة خاصة على تقدير ظلال العقول المختلفة فلانى أعزوها من غير شك إلى التحليل الدائم الذى تناولت به نفسى بدون نجاح ، والواقع أنى عدت نفسى دائماً موضوعاً للدراسة والذى كان يعينى فى نفسى هو سرورى

بأننى وجدت طوع بمعنى إنساناً أتمودجاً للطبيعة البشرية
يمكننى بدون الحاح أو نزق أن أتابع منه ما يطرأ عليها
من تغيرات وحالات وأقف على أفكارها الخفية
ونبضات قلبها وما يعرض لها من صنوف المغريات ،
وقد التفت إلى نفسى بدافع فلسفى غير شخصى .

ويتحدث أميل فى يومياته عن الفلسفة والفلاسفة
فيقول عن الفلسفة « الفلسفة معناها جرية العقل التامة
ومعنى ذلك أنها مستقلة عن سلطان التعصب الدينى أو
الاجتماعى أو الفلسفى ، وهى ليست مسيحية أو وثنية
وليس ملكية ولا ديمقراطية ، وليست اشتراكية ولا
فردية ، إنها ناقدة ومحادية ، وهى تحب شيئاً واحداً
ليس غير - وهو الحق ، وإذا كانت تزعج آراء
الكنيسة أو آراء الدولة فى البيئة التاريخية التى يعيش فيها
الفيلسوف فإن هذا من سوء الحظ ولكن لا مفر منه
ولا خيلة فيه ، والفلسفة معناها قبل كل شيء الشك ،
وبعد ذلك الشعور بمعنى المعرفة والشعور بعدم الثبوت
والجهل والشعور بالحدود القائمة والظلال والدرجات
والإمكانات والمحتملات ، والرجل العادى لا يشك فى
شيء ولا يشبه فى شيء ، ولكن الفيلسوف أكثر حذراً
وهو لذلك غير صالح للعمل وبالرغم من أنه يرى
الهدف أقل خفاءً من الآخرين فإنه لذلك يرى ضعفه
بوضوح شديد وليس عنده الأوهام التى تجعله يظن أن
المصادفات ستمكنه من الوصول إليه ، والفيلسوف مثل
رجل صائم فى وسط أقوام ثملين ، وهو وحده يدرك
الوهم الذى يلعب بالخلوقات جميعاً ، وهو بطبيعته أقل
انخداعاً من جاره ، وحكمه على الأشياء أقرب إلى
العقول لأنه يرى الأشياء على حقيقتها ، وهذا هو أساس
حرية » .

وقرأ أميل كتاباً عن تاريخ العالم فى عهد جنكيزخان
عنوانه « العلم الأزرق » فكتب فى يومياته « نادى جنكيزخان
بأنه النعمة الإلهية ، والواقع أنه أوجد أكبر إمبراطورية

عرفها التاريخ ، وكانت تمتد من البحر الأزرق إلى بحر
البلطيق ، ومن سهول سيبيريا المترامية إلى شواطئ نهر
الكنج المقدس ، وأقوى إمبراطوريات العالم القديم
دعائم سقطت تحت سنانك خيل فرسانه وبأسهم رماته ،
ومن الاضطراب العنيف الذى أحدثه فى القارة الغربية
انبعثت نتائج بعيدة المدى ، فسقوط الإمبراطورية
البيزنطية أدى إلى ظهور عصر الإحياء ورحلتى
الكشف فى آسيا اللتين جاءتا من جانبي الكرة الأرضية
أى رحلة فاسكودى جاما ورحلة كولومبس ، وتكوين
الإمبراطورية العثمانية وإعداد الإمبراطورية الروسية ،
وهذه العاصفة العاتية التى بدأت فى أيفاع آسيا أسقطت
الأدواح الباسقة التى دب فيها البلى وكل مباني العالم
القديم المتداعية ، وغارة المغول الصفر ذوى الأنف
المنبسطة على أوروبا إعصار تاريخى خرب القرن الثالث
عشر وطهره وانطلق من طرفى العالم المعروف ، خلال
سورى الصين العظيمين ، السور الذى كان يحمى
إمبراطورية الوسط القديمة والسور الذى كان يقيم
حاجزاً من الجهل والاعتقاد بالخرافات حول عالم
المسيحية الصغير ، وأتيل وجنكيزخان وتيمورلنك يجب
أن يوضعوا فى ذاكرة الإنسانية بالصف الذى فيه قبصر
وشارلمان و نابليون ، وقد دفعوا أقواماً برمتها إلى العمل
وحركوا أعماق الحياة الإنسانية ، وأثروا تأثيراً قوياً فى
السلالات البشرية وأسألوا أنهاراً من الدماء وجددوا
وجه الأشياء ، وطائفة الأصحاب الدينية لا يريدون أن
يروا أن فى التاريخ قانون العواصف كما فى الطبيعة ،
والذين يذمون الحرب مثل الذين يلعنون الرعد
والعواصف والبراكين ، وهم لا يعرفون ماذا تصنع ،
والحضارة تميل إلى إفساد الناس كما تفسد المدن الكبيرة
الموء » .

ويمكن أن تستخلص أن أميل يحكم مزاجه
وعلاقته بالفلسفة الألمانية كان معجباً بشوبنهاور، كتب

وعندى أن الطبيعة خداعة ، وإنى أنظر إليها كما هي
بعين الفنان ، ويظل عقلى متشككاً فما الذى أعطده
وأصدق به ؟ إنى لا أعرف ، وما الذى أوئل فيه ؟
من الصعب أن أقول . إنها حياقة ! إنى أوئل بالخير
وأمل أن الخير سينتعلب ويسود ، وفى طى هذا
الكائن الساخر القانط وأعماق نفسه طفل غباً ومخلوق
صريح وحزين وبسيط يؤمن بالمثل الأعلى والحب
والقداسة والخرافات السماوية جميعها وفى قلبى الكثير
من الجنات والفراديس ، وأنا شاك مزيف وساخر
مزيف »

ويتخلل يوميات أميل الكثير من الخواطر المتناثرة
والكلمات الجامعة مثل قوله « إن الذين أحسنوا إلى
الإنسانية هم الذين أتوا لها بالأفكار العظيمة ، ولكن
سادتها ومعبودها هم الذين تملقوها واحتقروها ، هؤلاء
الذين أرغموا أنفها وأسألواداءها وأشعلوا فيها التعصب
واستعملوها لأغراضهم الآتية ، والذين أحسنوا إلى
الإنسانية هم الشعراء والفنانون والمخترعون والرسول
وذو القلوب الصافية جميعاً ، وسادتها هم أمثال
قيصر وقسطنطين وجريجورى السابغ واثونست
الثالث وآل بورجيا وأمثال نابليون . »

ومن خواطره « الذى يلزم الصمت يُنسى ، والذى
يعفّ يؤخذ بكلمته ويُنزّل على رأيه ، والذى لا يتقدم
يتقهقر والذى يتوقف فى الطريق يغلب على أمره ويتجاوز
ويسحق ، والذى لا يزداد عظمة يتضاءل ، والذى
يكفّ يستسلم ، وحالة السكون والاستقرار هى بدء
النهاية ، والحياة هى العمل والإنجاز والانتصار المتواصل
لأنها تأكيد للذات فى مواجهة الفناء وضد المرض وضد
تبديد كيان الإنسان الأدبى والمادى ، إنها إرادة بغير
انقطاع أو بالأحرى تجديد لإرادة الإنسان كل يوم . »

ومنها قوله « إنى أهل لجميع الأهواء والنزوات
لأنى أحملها فى داخلى نفسى ، وإنى أحفظها فى

عنه فى يومياته يقول « لقد كنت أفكر فى شوبنهاور ،
وقد أدهشنى وكاد يخيفنى كيف أحسن تمثيل نموذج
الإنسان فى رأى شوبنهاور الذى يرى السعادة وهماً من
الأوهام ويرى الشقاء حقيقة واقعة ، والذى عنده
أن الغاء الإرادة وكبت الرغبة هما الطريق الوحيد
للخلاص ، وأن الحياة الفردية كارثة لا خلاص لنا
منها إلا بالتأمل غير الشخصى ، وأساس مذهبه الفلسفى
أن الحياة شر والفناء خير ، وهذه الحقيقة المقررة لم
أجترئ قط على إعلانها بطريقة عامة ، ولو أنى
سلمت بها فى حالات فردية ، والذى لا أزال أحبه
فى فيلسوف فرانكفورت الكاره للبشر هو كراهته
للأحكام المتبصرة السائدة والموايات الأوربية ورياء
الغرب ونفاقه ... وشوبنهاور رجل قوى العقل قد
نبد الأوهام واعترف بالبوذية فى وجه التدفق الألمانى
الغامر ، وبعزلة العقل المطلقة فى وسط عريضة القرن
التاسع عشر ، وصوبه الكبيرة هى إقفار روحه وإثرته
المتكبيرة الكاملة وإكبار للعبقريّة مقترن بعدم اكتراث
تام بسائر العالم برغم تعاليمه عن التضحية والاستسلام ،
وقد خلت نفسه من العطف والإنسانية والحب ، إن
الإدراك الخالص والعمل فى عزلة قد يسوقان الإنسان
بسهولة إلى وجهة نظره ولكن حيناً أستشهد القلب
أشعر بأن الموقف التأملى غير سليم ، إن الشفقة
والطيبة والر والولاء تطالب بحقوقها وتصر على أن
يكون لها المكان الأول »

وبعد أن أتم قراءة كتب شوبنهاور كتب يقول فى
يومياته « هل السعادة أكثر من خرافة اصطلاح عليها
الناس ؟ إن أعنى الأسباب لحالة الشك عندى هى أن
النهاية العظمى والغرض السامى للحياة مجرد وهم
وخدعة ، والفرد هو المضلل المخدوع الأبدى ، وهو
لا يحصل أبداً على ما يريد ، ولا يرى الأمل يغره ،
وغريزى متجاوبة مع تشاؤم البوذية وشوبنهاور ،

الأقفاص وأقيدها بالأغلال ولكنى فى بعض الأحيان
أسمع زئيرها وزيجرتها .

ومن كلماته الجامعة فى اليوميات « لنصدر حكماً
يقتضى الأمر أن ننظر فى وضوح ، وأن نعنى بتحري
العدل ، وأن نكون من أجل ذلك غير متحيزين
— وأكثر دقة أن نكون نزهاء — وأكثر دقة أن ننسرح
من شخصيتنا » .

ومنها « القيام بسهولة بما يصعب على الغير هو
علامة النبوغ والإتيان بما يعجز عنه النبوغ هو علامة
العبقرية » .

ومن كلماته الجامعة فى يومياته « يشتد ضغطنا على
الغير حينما نكون غير راضين عن نفسنا والشعور بأننا
أخطأنا يجعلنا سريعى الغضب ، ويمكر بنا قلبنا فيحاول
أن يجعلنا نشتبك فى شجار مع ما هو خارج نفوسنا
لكى نسكت الضجة القائمة فى داخلنا » .

ومنها « كلما أكثر الإنسان من الحب ازداد شقاؤه
وحصيلة الحزن المقدرة لكل روح تتناسب مع
مستوى الكمال الذى تبلغه » .

ومنها « الذى يشتد خوفه من أن يخدع يفقد كرم
النفس ونبل الخلق » .



العلم والدين لإميل بوترو

بمقام
الدكتور أحمد فوزي الألفواني

- ١ -

المؤلف

إتيان إميل ماري بوترو (Etienne Emile Marie Boutroux) ولد في ٢٨ يولية ١٨٤٥ في مونروج (Montrouge بمقاطعة السين على مقربة من باريس . وتوفي سنة ١٩٢١ في باريس عن ٧٦ عاماً ، قضى معظمها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر .

درس في ليسيه هنري الرابع ، والتحق سنة ١٨٦٥ بمدرسة المعلمين العليا . نال إجازة الأجر بجاسيون سنة ١٨٦٨ ، ثم أرسل في بعثة دراسية إلى هيدلبرج لمدة عامين حضر فيها على الأستاذ ادوارد زلر (Zeller صاحب الكتاب المعروف في تاريخ الفلسفة اليونانية . وتولى إثر عودته تدريس الفلسفة بليسيه « كايين » Caen .

أعد للحصول على الدكتوراه رسالتين ، إحداها باللغة اللاتينية كما كانت تقضى اللوائح حينذاك ، وعنوان هذه الرسالة باللاتينية De Veritabus alternis أي «الحقائق الأتزية عند ديكارت» . وقد نقلها الأستاذ كاتنجيم إلى الفرنسية وقدم لها عند طبعها الأستاذ برنشيح .

ورسالته الثانية - وهي الأهم - بعنوان : « في أن قوانين الطبيعة حادثة »^(١) De la Contingence des Lois de la Nature . وكانت مناقشة هذه الرسالة سنة ١٨٧٤ حدثاً فكرياً استقبله الباحثون في أوروبا بترحاب عظيم ، وأصبحت الرسالة بعد نشرها في العام نفسه نقطة تحول في تاريخ الفلسفة العامة . ومنذ ذلك الحين أمسى بروبو فيلسوفاً ومعلماً . فهو فيلسوف بهذه الرسالة التي حددت معالم فكره إلى آخر حياته . وهو معلم أو أستاذ فلسفة شغل مناصب التدريس بالجامعات الفرنسية ، وطلب على يديه كثيرون ممن أصبحوا فيما بعد فلاسفة مشهورين ، مثل برجسون وبلوندل .

عهد إليه بتدريس الفلسفة بكلية الآداب في مونبلييه عقب حصوله على الدكتوراه ، وفي سنة ١٨٧٦ انتقل إلى نانسي ، ثم عاد إلى باريس سنة ١٨٧٧ أستاذاً لتاريخ الفلسفة بمدرسة المعلمين العليا ، خلفاً للأستاذ « فوييه » مؤرخ الفلسفة المعروف . وفي سنة ١٨٨٥

(١) يقال الحادث في مقابل القديم والأزلي ، والممكن في مقابل الواجب والضروري . والمقصود أن قوانين الطبيعة ليست أزلية ، وإنما هي حادثة ، أو ممكنة . ويقال الحادث في المجال الميتافيزيقي والإمكان في المجال المنطقي ، ولذلك ترجعنا المصطلح بالحادث . ونستخدم الإمكان أو الحادث بحسب المقام .

« دراسات في تاريخ الفلسفة » . كما نشرت له مجموعة أخرى من البحوث بعنوان : دراسات جديدة في تاريخ الفلسفة » .

ومن أشهر دراساته بحثه عن الفيلسوف الألماني كانط ، وهو ثمرة محاضراته بالسربون في العام الدراسي ١٨٩٦ - ١٨٩٧ ، وقد نشر أكثر من مرة . ومعظم كتبه طبعت مرات كثيرة . ثم إنه كان ذا عناية خاصة بالفيلسوف الفرنسي بسكال ، وكتب عنه مؤلفاً قيميا سنة ١٩٠٠ . وبعد كتابه عن ولیم جيمس والذي صدر سنة ١٩١١ دراسة عميقة للفيلسوف الأمريكي .

وله في الفلسفة العامة عدة كتب ومقالات وبحوث ، منها كتاب بعنوان « فكرة القانون الطبيعي في العلم والفلسفة » ، وكتاب : « الطبيعة والروح » . ومن كتبه التي نقلت إلى الإنجليزية رسالته في الدكتوراه « في أن قوانين الطبيعة حادثة » ، وكتاب آخر اسمه « الفلسفة والحرب » .

وله عدة بحوث صغيرة ، ومقدمات لكتب ، وفصول في كتب صدرت بالاشتراك مع غيره من المؤلفين . وقد جمعت إحسدى دور النشر بعض البحوث التي تدور حول موضوع واحد ، وأصدرتها في كتاب ، مثل كتابه : « الأخلاق والدين » ، والفصول التي يحتوي هذا الكتاب عليها عبارة عن كلمات أو محاضرات ألقى في جمعيات ، أو مقالات كتبت فيما بين سنة ١٩٠٧ ، ١٩١٨ ، ويقول الناشر إن بوترو نفسه راجعها قبل نشرها . ولكن الأمر في كتاب « العلم والدين » مختلف ، لأنه مؤلف من أوله إلى آخره موضوعاً واحداً متناسقاً بقصد التأليف ؛ ويعتبر كتاب « العلم والدين » بعد رسالته في الدكتوراه أشهر كتبه ، له فيه فلسفة خاصة ، صدر في طبعته الأولى سنة ١٩٠٨ .

كلف بتدريس الفلسفة الألمانية بكلية الآداب بباريس ، وأضحى سنة ١٨٨٨ أستاذاً للفلسفة الحديثة في هذه الكلية خلفاً للأستاذ « جانيه » . وظل منذ ذلك الحين يشغل هذا المنصب ، يلهم تلاميذه ، ويأخذ بيدهم في الطريق الفلسفي ، ويترجم ويؤلف .
عين عضواً بالأكاديمية الفرنسية للعلوم الإنسانية ١٨٩٨ ، وعضواً بالأكاديمية ١٩١٢ .

- ٢ -

مؤلفاته

تابع إلى جانب رسالته في الدكتوراه التأليف والترجمة طوال حياته . ويبدو أنه رأى في شبابه فرنسا في حاجة إلى نقل المؤلفات الأجنبية إلى اللغة الفرنسية ، فبدأ بترجمة زلر عن فلسفة الإغريق من الألمانية إلى الفرنسية ، أصدر الجزء الأول سنة ١٨٧٧ ، والثاني ١٨٨٢ ، وترجمة الأجزاء الباقية تحت إشرافه بواسطة تلاميذه .

نقل كتاب لينتز المشهور باسم « المتأولوجيا » ، مع دراسة لفلسفة لينتز صدرت عام ١٨٨٠ . ثم ترجم سنة ١٨٨٦ « المقالات الجديدة للينتز » مع مقدمة طويلة درس فيها نظرية لينتز في المعرفة .

وله مقالة مشهورة عن أرسطو في دائرة المعارف الفرنسية الكبرى والتي صدرت سنة ١٨٨٦ . ومن الطبيعي أن يعنى بوترو بالفلسفة اليونانية التي تلقى أصولها على زلر ، وترجم كما رأينا كتابه عنها . وكانت معرفته باللغة اليونية وبما كتبه فلاسفة اليونان باليونانية معرفة وثيقة ، وكان يتمثل بنصوص يونانية يوردها كما جاءت في أصلها ، ويبحث في كتبه . وله دراسة نافذة عن سقراط بعنوان : « سقراط مؤسس علم الأخلاق » ، وقد نشر هذا البحث فيما بعد مع بحوث أخرى في كتاب بعنوان :

المذهب

يفرضها على الأشياء فرضاً ، وبذلك يصبح العلم الذى يمتاز بالضرورة والكلية ممكناً .

هل حقاً قوانين الطبيعة تمتاز بالضرورة ؟ وإن كانت كذلك فما مصدر هذه الضرورة ؟ أم أن الضرورة وهم ومظهر خادع ، وأن الميكانيكية وما تقوم عليه من قوانين تجعلنا ندرك باطلا ضرباً من الجبرية الكلية . هذا هو خلاصة مذهب « بوترو » فى رسالته التى زعزت أركان الضرورة ، وأنسحت المجال للإمكان منطقياً ، وللحدوث ميتافيزيقياً ، وكان لها صدى أى صدى فى الفكر الأوربي المعاصر .

ولقد اشتهر فى تاريخ الفلسفة أن الميتافيزيقيا ، إنما نشأت من البهجة التى يحس بها المرء ضد النظر إلى الأشياء المحسوسة . هكذا قال أرسطو فى استهلال كتابه المعروف بالميتافيزيقيا : ومن نقطة البداية هذه قامت التفرقة بين « النظر » و « العمل » مع سمو الأول على الثانى . ولكن بوترو يشق طريقه إلى الميتافيزيقيا على نحو آخر ، فالإنسان فى أول أمره وقد استغرق كلية فى احساساته باللذة أو الألم لا يفكر فى العالم الخارجى ، بل إنه ليجعل وجود هذا العالم ثم على مر الزمن يميز فى هذه الاحساسات ذاتها عنصرين أحدهما بسيط وهو شعوره بذاته ، والآخر أكثر تعقيداً وتغيراً وهو تمثله للأشياء الخارجية . وعندئذ ينشأ فى نفسه الحاجة إلى « المعرفة » . وأولى درجات هذه المعرفة إدراكه للعالم الخارجى المعطى له حسياً ، وهى أول مرحلة من مراحل العلم . إن العالم بحسب الحواس عبارة عن وقائع متعددة لا يحصرها عد ، ويستطيع المرء أن يشاهدها ، ويحللها ، ويصفها ، وليس العلم إلا هذا الوصف . ولكنه لا يبرى شيئاً عن نظام ثابت بين الوقائع ، لأن الحواس لا تنطعم على شيء من هذا النظام . إنه لا يرى سوى المصادفة والاتفاق أو القضاء والقدر ، أو إرادات وأهواء تسيطر على الكون .

اجتاز الفكر البشرى مرحلة طويلة من النظر انتهى فيها إلى حل للمشكلة التى واجهته واطمأن نفسه وعقله لذلك الحل ورأى فيه راحة يستقر عندها . ونحن نعنى بالمشكلة المحيرة مسألة التغير الظاهر فى الموجودات ، ونعنى بالحل « ثبات » الصور التى يندرج تحتها الموجود وهو ثبات راجع فى الأغلب إلى العقل البشرى .

ثم رفع الفلاسفة من لدن أفلاطون وأرسطو من شأن الصور الثابتة على الموجودات المتغيرة ، وفصلوا بين العقل والطبيعة ، بين النظر والعمل ، ورفعوا من قيمة العقل على العمل والتجربة والحس . وارتاح الفلاسفة إلى ذلك الحل السعيد الذى رد الكثرة إلى الوحدة ، والتغير إلى الثبات ، والممكن إلى الضرورى ثم تسربت هذه النظرية من اليونانيين إلى العصر الوسيط الإسلامى والمسيحى على السواء ، وامتزجت الآراء الفلسفية بالتعاليم الدينية واتفقتا على هذا المبدأ ، وانتقل ثبات الصور من الطبيعة أو العقل ، إلى العلم الإلهى والقدرة الإلهية .

وعندما قامت النهضة الأوربية وتجدد شباب الفن والأدب والعلم ، لم نستطع أن نتخلص الفلسفة الحديثة من الرواسب اليونانية والمسيحية وبخاصة فى فرنسا فكان ديكارت ، وهو أبو الفلسفة الحديثة ، متأثراً بالتعاليم الدينية الموروثة من العصر الوسيط ، وسار على نهجه أصحاب مدرسته وغير مدرسته ، مثل مالبرانش ، بسكال ، وليبنز ، وباركلى . بل إن كانط نفسه الذى قيل إنه أحدث فى الفلسفة ثورة شبيهة بما فعله كوبرنيك فى علم الفلك ، ظل محتفظاً بهذه التفرقة بين الصور الثابتة وبين تجارب الحس المتغيرة ، وكل ما فى الأمر أنه سمى الصور الثابتة أولية وموجودة فى العقل نفسه

فى طياته هذه الضرورة التى تحربها من صلته
بالممكن ؟

لقد عبر الفلاسفة عن قانون الموجود بصيغ
مختلفة ترجع إلى معنى واحد ، من مثل .. « لا يحدث
شئ بغير سبب » أو « كل ما يحدث فهو نتيجة متناسبة
مع سببها » ، أو « المادة لا تفتى ولا تخلق » ، أو « كية
الموجود تبقى ثابتة » .

وهنا يفرق بوترو بين مفهوم القانون ، وبين
مفهوم السببية . والجديد عنده تصوره للسببية وهو
متصور درج فى الفلسفة المعاصرة وأخذ به العلم الحديث .
ليس مبدأ السببية مفروضاً أولياً لا فى الذهن ولا فى
الأشياء الخارجية . على العكس مفهوم « السبب » هو
أنه الشرط أو مجموع الشروط التى تؤدى إلى إحداث
ظاهرة معينة ، وبهذا المفهوم السبب لا يعدو أن يكون
هو نفسه من جملة الظواهر . وبذلك نقض بوترو عن
« السبب » ما كان يحيطه من مجاهل الميتافيزيقا . وفى
الوقت نفسه نفى عنه فكرة الضرورة ، من حيث أن
الأحداث المتغيرة تصدر عن شروط متغيرة كذلك .

إن تقدم العلم إنما أصبح ممكناً لاتخاذ الكم مقياساً
ومعياراً ، بعد أن ضرب صفحاً عن الكيف . إن
الثبات الموجود فى القوانين يقوم على العلاقات الكمية
التي يمكن قياسها . ولقد ولد العلم يوم تصور الإنسان
وجود أسباب ومسببات طبيعية ، أى علاقات ثابتة بين
الأشياء الواقعة ، ولم يعد يتساءل عن تلك القوى الفائقة
على الطبيعة التى تؤدى إلى حدوث الأشياء . وأيضاً
فإن القانون الطبيعى ثمرة ملاحظة الكائنات الخارجية ،
وليس العكس .

يقول بوترو : « لا ينبغي أن ننسى أن التجربة
ذاتها هى التى أوحى إلى الذهن البشرى بفكرة السبب
الطبيعى . وليست هذه الفكرة مبدأ أولياً يخضع له
أحوال الموجود ، بل هى الصورة المجردة للعلاقة بين

غير أن الذهن فى ملاحظته للوقائع يلحظ بينها
روابط دائمة ، ويرى الذهن أن الطبيعة لا تتألف من
أشياء منعزلة بل من ظواهر يرتبط بعضها ببعضها
الآخر . ثم يقرر الذهن أن تجاور الظواهر بحسب ما تعطيه
الحواس ليس دليلاً على ارتباطها الفعّال ، فيطمع أن
يرتبها ترتيباً يقوم على اعتماد بعضها على بعض لا بحسب
الترتيب الظاهرى . ومن هنا كان العلم الوصفى البحث
غير كاف بل غير دقيق لأنه لا يبين العلاقات بين
الأشياء ، فكان لا بد من إضافة المعرفة « التفسيرية »
إلى جانب المعرفة الوصفية . وإذا كان العلم يمر بمرحلتين
هما الوصف ثم التفسير ، وكانت الحواس هى التى
تنهض بعبد الوصف فإن الذهن يحتاج إلى ملكة أخرى
هى العقل الذى يؤول ويصنف ويقرر معطيات الحواس
فالعقل الذى يرتفع بنفسه على الحس يزعم أنه هو
وحده القادر على إقامة العلم بالعالم فيضع نظاماً
محكماً مترابطاً واحداً كاملاً . غير أن هذا النظام
لا يتفق تماماً مع الواقع . ولا قيمة لنظام من الأفكار
لا يفسر نظام الظواهر . من أجل ذلك نزل العقل من
عليائه ليتعاون مع الحواس فى معرفة العالم وكان من
نصيب الحواس أن تلاحظ الوقائع ، ومن نصيب العقل
وضع القوانين ، وبذلك استطاع الإنسان أن يجمع بين
الكثرة والوحدة ، بين الإمكان والضرورة ، بين
التغير والثبات ، لأن القوانين هى الروابط الضرورية
الثابتة بين الأشياء الحادثة المتغيرة . القانون يفسر
الظواهر والظواهر تحقق القوانين . واطمأن الإنسان إلى
هذا الحل السعيد . ولكن أحقاً القوانين ثابتة ضرورية ؟
ألا يفضى هذا المذهب إلى جبرية مُقنَّعة تنعدم فيها
حرية الموجود ، حتى الموجود الذى يمتاز بالحرية وهو
الإنسان ؟

إن الموجود المعطى بالفعل ليس نتيجة ضرورية
إنه صورة « حادثة » فهل تكون طبيعته جاذبة كذلك ؟
ألا يخضع فى نموه الخاص به لقانون ثابت ؟ ألا يحمل

هذه الأحوال . وليس لنا أن نقول إن طبيعة الأشياء مستمدة من قانون السببية ، إذ ليس هذا القانون في نظرنا إلا أهم تعبير عن العلاقات المستمدة من طبيعة الأشياء الواقعة بحسب ما نلاحظها » (ص ٢٣)
وواضح من هذا النص أن القانون لا يفرض فرضاً على الأشياء الطبيعية ، بل هو نتيجة لها ، وأن هذه الأشياء إذا تغيرت لا جرم يتغير القانون .

إن الحدوث ثمرة التغير ، والضرورة يلزم عنها الثبات . فإذا صحَّ أن طبيعة العالم هي التغير ، وأدخل ذلك في الحساب ، ترتب على ذلك الحدوث . وهذه هي القضية التي يحاول بوترو بيانها وإثباتها . أوضحها أولاً بأن القانون الطبيعي نتيجة للأشياء المتغيرة ، وسيوضحها بأمور أخرى على رأسها الأخذ في الاعتبار بفكرة « الكيف » .

إنَّ صور الموجود حتى الدنيا منها لا تخلو من عنصر كيفي ، وهذا العنصر شرط لا غنى عنه للوجود نفسه ، ويترتب على ذلك عدم تكافؤ السبب والنتيجة ما دما قد سلمنا بعنصر الكيف . ثم إن حقيقة التغير لا تقل عن حقيقة الثبات ، بل إن التغير هو المبدأ . إن كل شيء معطى في التجربة يعتمد على الموجود ، والموجود حادث في وجوده ، وفي قانونه ، فلا جرم أن يكون كل شيء حادثاً .

والموجودات مراتب ، عبارة عن عوالم مترابطة . أو العوالم عالم الضرورة المحض ، ثم عالم الكم بلا كيف وهذا العالم متطابق مع العدم ، ثم عالم الأسباب ، وعالم المعاني ^(١) ، وعالم الرياضيات ، وعالم الطبيعة ، وعالم الأحياء ، وأخيراً عالم الفكر .

(١) عالم المعنى notion ، أو « التصور » ، يقصده بوترو مجموع الخصائص المشتركة بين عدد معين من الموجودات . وليس المعنى الكل عنده مكاناً للفصل أو النوع أو الجنس ، بل الذي يكون الجنس هو اتحاد الموجود بالمعنى الكل (انظر ص ٢٣ من رسالته) .

وفي الموجود مبدآن يقابلان الضرورة والحدوث ، وهما مبدأ البقاء loi de conservations ومبدأ الخلق loi de création . وحيث أن الموجود - في العوالم المختلفة السابقة - يسعى إلى الكمال ، أو إلى الفساد ، فتمة مجال للحدوث . ومن هنا ليس للعبارة المشهورة : « لا يفتى شيء ولا يخلق شيء » قيمة مطلقة ، لأن مراتب العوالم وتراكبها من جهة ، وإمكان الكمال في هذه العوالم ذاتها من جهة أخرى ، لا يؤيدان ذلك القول .

وبمقدار ما نصعد من العالم الأدنى إلى العالم الأعلى نرى أن مبدأ البقاء أو الحفظ يتوارى ليفسح المجال لمبدأ الخلق . والقوة الخالقة تنبع من صميم الموجود ، غير أن هذه القوة في العوالم الدنيا أقل وفي المراتب العليا أعظم . ففي المرحلة الدنيا يبدأ الموجود أن يكون لا محدوداً ثم يخضع للضرورة أو الكم الخالص الذي جوهره الوحدة . إنها أشد الصور فراغاً مما يمكن تصوره ، ولكن هذه الصورة في تطورها إلى الانفصال من العدم المطلق ليست ثابتة تماماً . إذ بفضل مقدار من الحدوث تظهر صورة جديدة للموجود ، هي المادة . والمادة امتداد وحركة ، وجوهرها الاتصال . وليس المفضل شيئاً آخر سوى التوحيد بين الواحد والكثير .

وكل صورة للموجود فهي تمهيد لصورة أعلى . وكلما صعدنا في هذا السلم تعددت الأشياء وتكثرت وتنوعت . والموجودات في صعودها مراتب العوالم تسعة إلى « غاية » وهذه الغاية ذاتها تستلزم في تتابع الظواهر قدراً من « الحديث » . ولوقلنا بانتظام التتابع انتظاماً مطلقاً ، فكأننا نصحى بنظام أعلى في سبيل نظام أدنى . ولكن إخضاع النظام للغاية ، يضع كل مرتبة في موضعها الصحيح .

وثمة طريقان لدراسة الموجودات ، الأول النظر إلى طبيعتها في ذاتها ، والثاني تتبع تاريخ الموجودات

في هذا العالم وهو الله ، فيستمد من حريته مايزيد في تحرره . ومن هذه النقطة التي يتساقط فيها الإنسان على نفسه في سبيل بلوغ الهدف الذي من أجله وجد ، يستطيع الإنسان أن يهيمن على طبيعته وعلى طبيعة العالم الذي يعيش فيه .

- ٤ -

الكتاب

تبين من عرض المذهب المستمد من رسالته في الدكتوراه أن بوترو يؤمن بوجود الله ، وأنه مصدر الخلق والإبداع والنظام والكمال ، وأنه منبع الحرية التي تقتضي الحديث .

بقى أن نحقق الصلة بين العلم والدين ، بين طريق المعرفة الذي يعتمد على الملاحظة والتجربة ثم فرض الفروض ووضع القوانين اعتماداً على العقل البشري وبين الدين الذي يصف مظاهر نفسية يحسها المرء في باطن نفسه ويتصل فيها بالخالق ، ومن هنا كان الدين مختلفاً أساساً عن العلم الذي يعتمد على مشاهدة الظواهر الخارجية .

ولم يكن النزاع في القديم بين العلم والدين ، بل بين الفلسفة والدين . واستمر هذا النزاع زماناً طويلاً منذ فجر الفلسفة في القرن السادس قبل الميلاد حتى نهاية عصر النهضة الأوروبية ، أي عند بزوغ نجم العلم الذي أصبح يحتل مكانة متزايدة في العالم أجمع بسرعة شديدة .

وكان لابد أن يمهّد المؤلف لموقف الفلسفة من الدين بمقدمة يسيرة قبل الشروع في الحديث عن العلم والدين . ثم قسم بعد ذلك الكتاب قسمين رئيسين الأول النزعة الطبيعية والثاني النزعة الروحية ، وفصل تحت كل منهما انتقارات مختلفة . ثم انتهى الكتاب بخاتمة تلخص الموضوع كله . تكلم تحت النزعة الطبيعية عن أوجست كومت ، وعن هربرت سبنسر ، وعن هيكل

في فعلها وتحقيقها لذاتها ، وهذا الفعل هو الذي يطلعنا على ماهيتها . وإذا نحن بلغنا في سلم الموجودات الإنسان ، رأينا أنه هو الذي يخلق صفاته ويحدد مصير نفسه ، لأنه أشد الموجودات « حرية » . كل موجود ضروري من وجه ، وحر من وجه آخر ، ولكن في الكائنات الدنيا جانب الضرورة يطغى على جانب الحرية ، وليس ثمة موجود له حرية مطلقة سوى موجود واحد ، هو الموجود الأعلى ، هو الله .

الله ليس خالق العالم فقط ، ولكنه يعني به ، ويسهر على كل جزء من أجزائه وكل صغيرة وكبيرة فيه . الله هو الذي يهب الموجودات وجودها و ماهيتها . والطبيعة الإنسانية ، التي هي أعلى صور الموجودات ، هي أكثر الأشياء شبيهاً بالطبيعة الإلهية . والعوالم الأدنى من الانسان تشبه بدورها في طبيعتها وفي تقدمها بالصفات الانسانية .

ويمكن تشبيه الأشياء في سيرها بسفينة في بحر خضم شديد الأنواء . وليست مهمة ركاب هذه السفينة موقوفة على تجنب العواصف والصخور فقط ، بل لهم هدف ييغون الوصول إليه . وقد وهب الملاحون « حرية » التصرف لبلوغ هذا الهدف ، ولهم سلطان عظيم على تسير السفينة . لا ريب أن قدرة هؤلاء الرجال ليست شيئاً مذكوراً بالقياس إلى قدرة البحر المحيط . ولكن قدرتهم التي تمتاز بالذكاء والتنظيم ، تهيء لهم أن تغير من الظروف الخارجية ، وأن يهيمن عليها لبلوغ شاطئ الأمان .

وليس غرض الكائنات الطبيعية مجرد البقاء والمعيشة وسط العقبات المحيطة بها والتلازم مع الظروف الخارجية فقط ، بل لها مثل أعلى تبغى تحقيقه ، هذا المثل هو الاقتراب من الله ، والتشابه ، كل موجود بحسب طاقته ونوعه . والإنسان إما أن يستجيب لمصالحه وشهواته فيكون عبداً ، وإما أن يصعد إلى منبع الحرية

وعن الاتجاهين النفساني والاجتماعي . وتناول بالحديث تحت النزعة الووحية ريتشل ، والدين وحدود العلم ، وفلسفة الفعل وبخاصة البرجانية ، وأفرد لوليم جيمس فصلاً خاصاً . وبذلك نرى أنه وصف معظم التيارات الرئيسية في القرن التاسع عشر ، مع الإحاطة والعمق وهو في كل فصل يتبع منهجاً يلتزمه يمر بثلاث مراحل الأولى يعرض فيه المذهب ، والثانية يبين قيمته والثالثة ينتقده . ونحسب أن الطريقة المثلى لمعرفة هذا الكتاب هي أن نذكر عن كل فصل من فصوله كلمة قصيرة .

١ - الدين والفلسفة

لم تكن ديانة قدماء اليونانيين خاضعة لهيئة منظمة من رجال الكهنوت ، وكان عبارة عن مجموعة من الأساطير والشعائر والطقوس التي يمارسها المواطنون . وقد نشأت الفلسفة اليونانية نفسها من الدين ، ولكنها ما أن استقلت عنه حتى راحت تحاربه ، وتسخر منه ، وتذهب إلى أن البشر هم الذين خلقوا الآله . كان الدين يؤمن بالضرورة العمياء والقضاء والقدر ، وجاءت الفلسفة فأمنت بالعقل البشري ورفعت من شأنه . وقد حل هذا العقل المنسائي محل الآلهة ، وأصبح عند أفلاطون الصانع ، وعند أرسطو المحرك الذي لا يتحرك ، وعند الرواقين زيوس . وقد سلم الفلاسفة بالديانات الموروثة وما فيها من اعتقادات خاصة بالوحيات السماوية والأجرام السماوية . وأول الفلاسفة الآلهة الثانوية باعتبار أنها متوسطات بين العالم الأدنى وبين الإله ، وذهبوا إلى أنها رموز للقوى الإلهية تتجلى في تعدد العناصر . ولما ظهر أفلوطين في القرن الثالث بعد الميلاد ارتفع بالإله فوق العقل ، ونادى بضرب من وحدة الوجود يتدرج في سلم من الأعلى الأدنى ، ورأى في الصلوات والقرابين وعبادة الصور والسحر ألواناً من الرموز تتوسط بين المحسوس والمعتقول ، وذهب إلى أنها تلعب دوراً ضرورياً في

حياة الإنسان ، إذ يشارك في الحقيقة ، وتقرب المرء من المبدأ الأول .

ولما ظهرت المسيحية اضطرت إلى اصطناع الفلسفة اليونانية لمحاربة الوثنية ، فقدمت المسيحية من جانبها الإيمان بالوحي السماوي ، والإحساس ببؤس الإنسان وحرمانه ، والإيمان بإله المحبة الذي تجسد مسيحياً لخلاص البشر . وقدمت الفلسفة الإيمان بالعقل والحجة المنطقية . وبذلك تم الاتفاق بين الدين والفلسفة في العصر الوسيط ، وانتهى إلى ما يسمى بالفلسفة المدرسية ، التي أخضعت الدين للفلسفة . وفي الوقت نفسه ظهرت تيارات صوفية في العصر الوسيط تعارض الجدل والمنطق بالإيمان والمحبة ، وذهب هؤلاء المتصوفة أن في الإنسان طريقين ، أحدهما طريق الطهارة يخلص المرء من أدران المادة ، والثاني طريق الإشراق تشارك فيه النفس الأنوار الإلهية . ومن هنا أخذت المسيحية تضيق إلى حد ما بالفلسفة المدرسية وتحاول التخلص منها .

وتميز عصر النهضة بأمرين أساسيين ، الأول قوة النزعة الصوفية التي تحاول الاتصال مباشرة بالله والعمل الشخصي الذي يفضي إلى النجاة . والثاني تلك الحركة المعروفة بالإصلاح الديني التي انبثقت عن البروتستانتية وغيرها من المذاهب الجديدة الحرة . هذه الحرية الدينية شملت كذلك الحرية العلمية التي لجأت إلى المشاهدات والتجارب لا الاعتماد على الأوهام والسحر . ولقد كان ما وضعه جاليليو من أسس للعلم التجريبي إرهاباً لما ظهر بعد ذلك على يد بيكون وديكارت . ومن هنا ظهرت مشكلة الصلة بين العلم والدين في ثوب جديد . ولقد أجاب ديكارت عن هذه الصلة بقوله إن ميدان العلم الطبيعية وأدواته الرياضة والتجربة ، وميدان الدين مصير النفس في العالم الآخر وهو يعتمد على اعتقادات بسيطة لا صلة لها بدقائق اللاهوت المدرسي . فلامضايقة بين العلم والدين ولا سلطان

القرن الثامن عشر) ، بل مضى كل منهما في طريق مستقل مطلق : ميدان العلم العقل ، وميدان الدين القلب ، وبذلك حلت المشكلة في عالم الفكر بكل سهولة ولكن الأمر في الواقع لم يكن كذلك .

ب- أوجست كومت ودين الإنسانية

كان لابد من حل لمشكلة الصلة بين العلم والدين وكان لابد من مواجهة هذه المشكلة . وقد ظهر في القرن التاسع عشر تياران أحدهما طبعي والآخر روعي وعلى رأس الطبيعيين أوجست كومت (١٧٩٨-١٨٥٧) الفيلسوف الفرنسي صاحب المذهب الوضعي . ويقوم مذهبه على سلوك منهج وضعي يسير من العلم إلى الدين ماراً بالفلسفة وهو يقصد بالمذهب الوضعي إشباع الحاجات الواقعية للعقل البشري دون أن يتجاوزها ، وأن الوسيلة لإشباع هذه الحاجات هو المعارف الواقعية أي الواقعة في متناول العقل البشري ، مع ملاءمة هذه المعارف وحاجتنا الواقعية ، ومن هنا ينشأ مفهومان يستغرقان فكرة الوضعية ، وهما المنفعة والواقع . فالواقع وما يتبعه من منافع يوجدان في العلم ، أما اللاهوت والميتافيزيقا فلنهما قطاعان وهميان . وقد طلع كومت بقانون الأحوال الثلاثة الذي يوضح التقدم البشري ، ويبدأ هذا القانون بالحالة الإلهية ، ثم بالحالة الميتافيزيقية ، وينتهي بالحالة العلمية . وقد بلغت الإنسانية المرحلة العلمية بعد الأخذ بالمنهج الوضعي .

والإنسانية عند أوجست كومت ذات دلالة وضعية ، وليست مجرد لفظة جوفاء . ذلك أن آخر العلوم بعد الرياضيات والطبيعات هو علم الاجتماع ، وموضوعه دراسة الظواهر الإنسانية الجمعية . وفكرة الإنسانية هي التضامن بين البشر في الماضي والحاضر والمستقبل ، أي أنها تدل على التتابع في الزمان ، بالإضافة إلى دلالتها على مجموع الناس في المكان . ولما كانت كل الأديان تؤمن بعقيدتين هما : الله

لأحدهما على الآخر . وقد رأى ديكارت في العقل الرابطة التي تجمع بين الإنسان والله ، وبين الله والعالم وبذلك وفق بين العلم الطبيعي وبين المعتقدات الدينية . ومن المدرسة الديكارتية العقلية نجد سبينوزا يبدأ من العقل فيرى أنه هو الذي يقرر وجود « الجوهر » الأول وهو الله ، ويستخلص من هذا الجوهر مبدأ القوانين الكلية في الطبيعة . أما لينتز فعنده أن العلوم تبحث في علاقة الأشياء من حيث مظاهرها المحسوسة ، على حين يعنى الدين بإدراك الحقائق الباطنة ، وذلك التداخل المشترك بين الكائنات ، وتطلع الناس إلى الخير . والنفس بسكال شروط المعرفة الإنسانية في الذات الشاعرة لا في خصائص الموجود ليدرك الحقيقة « بروية » مباشرة .

وطلعت الفلسفة النقدية على يد « كانط » ببيان حدود المعرفة الإنسانية ، وزهد صاحبها إلى أن في العقل من جهة تكوينه ووظيفته جميع الشروط لكل من العلم والدين . فن العقل نفسه تنشأ أفكار الزمان والمكان والدوام والسببية وهي الشروط التي بدونها يصبح العلم مستحيلاً . أما العقل العملي فله مسلمات ثلاث لاغنى عنها هي أفكار الله ، والحرية ، والخلود . فالعقل نفسه يكون تارة نظرياً وأخرى عملياً بحسب ما يواجهه من معرفة أو سلوك ، فيؤسس العلم من جهة والأخلاق التي يتبع منها الدين من جهة أخرى محققاً استقلال كل منهما ، و رابطاً بينهما في الوقت نفسه وقد وضع خلفاء كانط هذه الصلة بشكل أوضح مما نجده عند فشته وهيجل . ويتسع المجال لعرض نظريات الفلاسفة الإنجليز والفرنسيين من غير المدرسة الديكارتية ، ولكننا نمضي سريعا مع العلم الذي أخذ يتقدم بسرعة سريعة معتمداً على التجربة الموضوعية وحدها ، فشرع يؤمن بمناهجه ويتجاهل الدين ، ولم يعد من الممكن التوفيق بينهما كما حدث في القديم أو العصر القديم أو الحديث (نقصد بالعصر الحديث فلسفة

من النزعات الدينية المتطرفة . وقد أنهى هربرت كتابه « حياتي » بتأملات عن الدين ، وهذا راجع ولاريب إلى نشأته الدينية . ولكنه كفيلسوف ، ومؤمن بنظرية التطور . كان لابد أن يبين الصلة بين العلم والدين ، وكيف يمكن تفسير الدين في ظل نظرية مثل التطور . إنه يرى أن كلا من العلم والدين معطى في التجربة فكلاهما من الوقائع الطبيعية . وليس الدين شيئاً مصطنعاً من نسج الخيال ، بل واقع الأشياء هو الذى أوحى للإنسان بفكرة الدين ، كما أن العلم ليس مصطنعاً ولا خارقاً للطبيعة . على الجملة لا يوجد شيء خارق للطبيعة ، لا في العلم ، ولا في الدين . وهو في سرته التى دونها بقلمه يقر أنه مؤمن بالسببية الطبيعية ، مكذب للخوارق ، وأن ما ننسبه إلى خوارق الطبيعة إنما يرجع إلى الجهل بالأسباب .

ولكن على الرغم من هذا الإيمان بالأسباب والمسببات ، فهناك أمور يعجز المرء عن إدراكها . لأنها من باب ما لا يمكن معرفته ، وما لا يمكن التفكير فيه . مثال ذلك البحث في أصل العالم ، أوجود هو منذ الأزل ، أم أنه خلق نفسه ، أم أن هناك مبدعاً خالقاً أبدعه . فهذا مثال على قضية دينية لا يمكن البت فيها . وكذلك الحال في المكان والزمان علمياً ، أيبكون للمكان وجود خارجي ، أم هو شيء ذاتي .

والدين يخضع لقانون التطور كأي ظاهرة أخرى ونقطة البداية في جميع الأديان هي فكرة القرين ، أو الشبح . فالإنسان يرى صورته على صفحة الماء أو قرينه ، ثم يعتقد أن هذا القرين لا يتلاشى ، ونشأ عن هذا الاعتقاد في وجود الأرواح ، ثم تفرع عنها الطقوس والنظم الكهنوتية . والأرواح العليا تيمن على السفلى ، ثم تطورت فكرة الأرواح المتعددة إلى القول بإله واحد . وإذا كان العلم يعتمد على العقل فإن الدين يعتمد على العاطفة والقلب . ولا بد للمجتمع من دين وطقوس واعتقادات .

والخلق ، وكان الله - بالمعنى الوضعي - هو الموجود الأزل الذى تتصل به نفوس العباد فيفيض عليها القدرة على قمع ميولهم الأنانية ، وكانت فكرة الخلود هي مشاركة أهل الحق والعدل للموجود الإلهي ، فإن الإنسانية هي التى تحقق هذين المفهومين . لا على أن الإنسانية تجريد فارغ ، أو مجموعة أفراد في المكان ، بل إنها استمرار وقضامن في الزمان .

فالإنسانية هي هذا الإله ، هي هذا الموجود الذى يسمو بنا عن أنفسنا . وفي الإنسانية يتحاب الناس ويتآخون ، ويتمون بالخلود . إن الإنسانية تتألف من أفكار الناس ، ومن الأموات أكثر مما تتألف من الأحياء ، فإن الأموات يعيشون في ذكرى الأجيال الحاضرة . إن هذا الدين دين الإنسانية ، ليس سوى النمو الفعال للإيثار والمحبة . وهكذا استطاع كومت أن يوفق بين العلم والدين عن طريق فكرة الإنسانية ، إذ أصبح العلم مفضياً إلى الدين ، ووجد الدين في الإنسانية ضالته التى يقوم بعبادتها دون أن يخرج من عالم الواقع الذى يدور العلم فيه .

ح - سينسر وما لا يمكن معرفته

جوهر فلسفة هوبرت سينسر (١٨٢٠ - ١٩٠٣) الدينية في صلتها بالعلم ، هو القول بوجود شيء في أساس كل ناحية من نواحي الوجود - الطبيعي ، أو البيولوجي ، أو الاجتماعي - لا يمكن معرفته .

ولقد أمضى سينسر حياته لإثبات مبدأ التطور وبيان انطباقه على كل ناحية من نواحي الحياة . وإذا كان دارون قد طبق هذا المبدأ على الكائنات البيولوجية ، فقد انبرى سينسر يطبقه على سائر المحالات الإنسانية ، ومنها الدين .

نشأ سينسر في أسرة دينية اشتغل أفرادها بالوعظ والإرشاد ، وكانت أمه شديدة التقوى ، واتصل أبوه بجامعة الميتوديزم ، ثم التحق بالكريكرز ، وكلاهما

ولذلك يجب على العلم أن يعيش مع الأديان في سلام حتى يصل إلى حل ألغاز الكون .

والواحدة التطورية هي التي تحقق الصلة بين العلم والدين . والفلسفة العلمية تقضى إلى عبادة الحق والجمال والخير ، التي تحتل مكان ثالث المسيحية . فالحق هو العلم ، والجمال هو الفنون الطبيعية ، والخير هو المحبة والشفقة والمعونة وبذلك لن يحبس إيمان الغد نفسه في كنيسة ، بل يجعل الكون كله معبده . فالفلسفة العلمية بديل عن الأديان .

وإذا نظرنا إلى الأديان رأينا أنها تقوم على الثنائية، فهناك الطبيعة والقوى الفارقة على الطبيعة، وفي المذهب الغائى نجد الله والعالم ، وفي مذهب حرية الإنسان ، ولكن الواحدة تلغى كل هذه الثنائيات . ثم تحل الأخلاق العلمية محل الأديان ، وبوجه خاص أخلاق التضامن . والتضامن يختلف عن المحبة في المسيحية أو الإخاء في الجمهورية ، إنه همزة الوصل بين العلم والدين ، لأنه حقيقة علمية ، إذ هو ارتباط الكائنات بعضها ببعض .

لقد خيّل إلى هيكّل أنه استطاع أن يوفق بين المطالب العلمية والمطالب الخلقية في الإنسان بالعلم وحده ، ولكن الحق أن الثنائية قائمة ولا يمكن القضاء عليها .

هـ -- المذهب النفساني والمذهب الاجتماعي

إن موجة التقدم العلمى التي بدأت منذ القرن السادس عشر بالرياضيات والفلك ، ثم بالعلوم الطبيعية والبيولوجية القائمة على الملاحظة والتجربة ، كان لابد أن تمضى إلى نهايتها في القرن التاسع عشر بعلم النفس والاجتماع . ذلك أن العلوم الطبيعية إنما تقدمت لأنها أخذت في اعتبارها « الظواهر » الطبيعية ، واستبعدت فكرة « الطبيعية » التي كان القدماء والمدرسون يقولون بها من وراء الظواهر . كذلك بدلا من القول « بالدين »

إن إرجاع فكرة الدين إلى القرين ، أو الأشباح من الأفكار التي قبلت في الفلسفة قديماً ، وبخاصة عند الأبيقوريين ، ولا تفسر حقيقة الدين تفسيراً مقنعاً . ثم إن سبنسر نادى بوجود أسمى ، ثم قال للناس إنهم لن يتمكنوا من معرفته ، مما يقضى به إلى لا أدريّة مقنعة .

د - هيكل والواحدة .

ارنست هيكل (١٨٣٤ - ١٩١٩) فيلسوف واحدى ، وعالم بيولوجى ، صاحب مؤلفات مشهورة، منها « ألغاز الكون » . عارض ثنائية كومت، وسبنسر ، لأن الإنسان عند كومت يتميز من الطبيعة ، والمطلق عند سبنسر يتميز من النسبى . فهل يمكن إقامة وحدة بين جميع الأشياء بها تحل مشكلة العلم والدين ؟ .

يذهب هيكل إلى ضرورة تطبيق العلم ، والعلم يقوم عنده على مبدئين ، الواحدة والتطورية . ذلك أن الموجود واحد ، وجميع الموجودات ذات طبيعة واحدة . ومن جهة أخرى الموجود متحرك ، وفيه مبدأ التغير ، والتطور . وفي ضوء الفلسفة العلمية ليس الإنسان مركز الكون أو غايته ، بل حلقة في سلسلة الكائنات والتطور العام . وهناك فرق بين العلم والدين ، فالعقائد الدينية تقوم على التشبيه ، والخلق من عدم ، ويقوم العلم على الاتصال والخلق الطبيعى . ويعتمد الدين على الوحي ، وعلى حين يعتمد العلم على التجارب .

وفي سنة ١٨٨٠ أعلن عالم يسمى دييوا ريموند أن ألغاز الكون سبعة ، منها أربعة لا تحل وهي المادة ، والحركة ، والإحساس ، والحرية ، ومنها ثلاثة حلها العلم الحديث وهي الحياة ، والغائية ، والفكر واللغة . ولكن هيكل ناقش هذه الألغاز وبيّن أن العلم قادر على حلها كلها . حقاً لم يصل بعد إلى هذا الحل ،

أو المحرم ، أو المقدس . ومن فكرة المقدس يبحث هذا العلم العقائد والطقوس ، فالعقائد هى الواجب المقدس الذى يجعلنا نعرف باعتقادات معينة ، والطقوس مجموعة من العبادات ، وهى واجبة أو ملزمة يؤدونها أفراد المجتمع .

ولكن المجتمع ليس مجرد اجتماع لأفراد مما يمكن ملاحظته وتسجيله ، وإنما هو قبل ذلك طاقة متفجرة بالتقدم نحو مثل أعلى ينبعث من أعماق النفس الإنسانية ويوجد فى أساس كل تقدم اجتماعى الإيمان ، والأمل والحب .

و - النزعة الروحية .

المذاهب السابقة التى بدأت بأوجست كومت - نعى المذاهب الطبيعية - كانت تدعو إلى سيادة العلم وإخضاع الدين تحت جناحيه . أما الاتجاه الروحي الذى ساد فى القرن التاسع عشر فقد احتفظ للدين بكيانه ومبادئه واستقلاله ، ولكن كان لا بد من تطهيره ونزوله إلى ميدان الحياة ليثبت نفسه . وأبرز ممثلين لهذا الاتجاه الروحي ريتشل وأصحاب فلسفة الفعل والبرجانيون .

وكان البرخت ريتشل (١٨٢٢ - ١٨٨٩) صاحب مدرسة تقوم على إثبات وجود الله لها بأحكام الواقع ، بل بأحكام القيمة . فالدين يختص بالاعتقاد لا بالمعرفة ، وإنما ينشأ فسادُه من خلطه بعناصر دخيلة عليه سواء فلسفية أم علمية . لذلك يجب تطهير الدين من العناصر الدخيلة والتى تعمل على إفساده كالفلسفة والبتافيريقا واللاهوت الطبيعى ، وأن تقطع الصلة بينه وبين المدرسية . والعنصر الثانى الدخيل على الدين هو « السلطة » فى الكاثوليكية ، وهذه يجب استبعادها .

ومن جهة أخرى يجب أن يتحقق الدين بكامل مفهومه ، وذلك بالرجوع إلى الإنجيل ، لأنه ينبع من أغوار الشعور . والحكم على صحة الدين من الإنجيل

علينا أن نقف عند الظواهر الدينية ، فيكون موقفنا علمياً . ولم يكن هذا الموقف بدعة ، لأن هيوم رد مشكلة السببية إلى ظاهرة نفسية ، وكذلك فعل اسبيتوزا بمشكلة الحرية الإنسانية . علينا إذن ملاحظة الظواهر الدينية كما تعطى فى التجربة ، ثم تفسير هذه الظواهر فى ضوء القوانين النفسية المعروفة .

والظاهرة الدينية تدلنا أن الإنسان على صلة بموجود أعلى منه ، يتجه إليه ويرتقب منه تحقيق بعض رغباته . والناس المتدينون صنفان ، العاديون والصوفيون فالمتدين العادى يصدر عنه الفعل الدينى ، فيشكل أفكاره ، ويصنع عواطفه ، ويربطه بصلة مع الموجود الأعلى . أما الصوفى فإن صلته بالله فطرية فى نفسه ، يشعر بها ، ويرتب حياته عليها ، ثم يبدأ من هذه الصلة التى تحدد عواطفه ، ومنها إلى أفكاره ثم إلى أفعاله .

والظواهر الدينية لا تخرج عن أحد أمور ثلاثة ، اعتقادات ، أو عواطف ، أو طقوس . فالاعتقادات حقائق خارجية نؤمن بها ، مثل الاعتقاد بوجود الله والعواطف مزيج من خوف ، ومحبة وتعاطف ووجد وعمو ، وعلى الجملة أحوال تتقلب على المرء والطقوس هى العبادات الظاهرة التى يؤدونها الجسم ، وهى تقتضى تفسير الصلة بين النفس والجسم . ولا حاجة فى ضوء قوانين علم النفس إلى شئ فائق على الطبيعة لتفسير هذه الظواهر .

ويزعم علم الاجتماع أن علم النفس بعيد عن إمكان تفسير الظواهر الدينية ، لأنه ينظر إليها فردياً ، وبذلك تكون بعيدة عن العلم . أما علم الاجتماع فإنه ينظر إلى الظاهرة الدينية نظراً موضوعياً ، وعلمياً بمعنى الكلمة . ذلك أن القول « بنفس » أو « بأنا » ، فكرة مبهمه ، على حين أن « المجتمع » موجود قائم وواقع ويمكن ملاحظته . والأساس الذى يعتمد عليه علم الاجتماع فى بحث الظواهر الدينية هو فكرة الواجب ،

ز - العلم الحديث صرف النظر عن الأفكار القائمة في أساس الوجود ، ولم يستبق سوى فكرة « العلاقة » ، فالقانون ذاته رابطة بين ظاهرتين . فالعلم مجرد الوجود من عناصره الذاتية والفردية وينظر إلى العلاقات وما يمكن قياسه . ولكن هناك في الحياة الإنسانية أموراً لا ينالها العلم بمناهجه ، وهي الغايات التي ينصبها الإنسان لنفسه ويتجه نحو تحقيقها ، ويرى أن هذه الغايات حسنة أو مؤثرة . إن التصرف الإنساني الذي لا ينظر إلى الأشياء باعتبارها أموراً واقعة فقط ، بل تستحق أن تكون موجودة وأن يبذل الجهد لبلوغها لحسنها أو نفعها أو جمالها ، هذا التصرف لا يخضع للعلم .

والعلم الحديث يفسح المجال للاعتقاد الديني ، لأنه لا يمكن أن يستبعد الدين ابتداء . والدين من ناحية أخرى لا يمكن أن يتجاهل المناهج العلمية وما بلغه من اكتشافات وبخاصة نظرية التطور . وكيف يتطور الدين ؟ إنه يتطور من جهة الشعائر التي تعد في حقيقة الأمر رموزاً . والتطور الديني إما أن يحتفظ بالشعائر الماضية على الرغم من تصويرها لعصر سابق ، وإما أن يغيرها لتلائم العصر الجديد .

وبعد : فإن رأى بوترو أن الصراع ليس بين العلم والدين بمقدار ما هو بين الروح العلمية والروح الدينية . والروح العلمية لا تؤمن إلا بالوقائع وتحاول تفسيرها في ضوء التجربة ، وإذا عجزت عن التفسير لا تلجأ إلى القول بقوى خفية . إن مرد الروح العلمية إلى العقل ، ومرجع الروح الدينية الإيمان والعاطفة ، ولا غنى للإنسان عن هذين الأمرين .

ح - وبدلاً من نقد المنهج العلمي وبيان حدوده ، لا بد من إيجاد فلسفة جديدة تضم تحت جناحها كلا العلم والدين . هذه الفلسفة الجديدة تعرف تارة

إنما يرجع إلى اصطناع أحكام القيمة ، لا أحكام الواقع . فالعاطفة الدينية حين تلتبس في الكتب المقدسة مدلولها وأساسها تصبح أوضح وأغنى ، وتقيم الدين على النفس والإنسانية . وقد لقي مذهب ريتشل ترحاباً كبيراً في ألمانيا وخارجها .

وقد اعترض ولهم هرمان تلميذ ريتشل أن التماس الشعور الديني من الكتب المقدسة وما فيها من صيغ ، فقال إن الصيغ اللاهوتية التي نصادفها تمثل تجارب دينية تخص صاحبها كالقديس بولس مثلاً ، فإذا اصطنعناها وأجريناها على ألسنتنا دون أن نجربها كانت عملاً ميكانيكياً ونفاقاً . والحل الذي يقترحه هرمان أن يفصل بين أساس الإيمان وبين مضمون الإيمان . فأساس الإيمان ضروري ومتطابق عند كل شعور . ولكن المضمون يتغير بتغير الأفراد واختلاف تجاربهم . أما في فرنسا فقد اتجه « ساباتييه » إلى تجنب كل تدخل من جانب العلوم الطبيعية وتأكيد استقلال الدين . وعنده أن الدين صلاة القلب ، والخلاص . ولكي يحيا المسيحي حياة دينية يحتاج إلى أمور ثلاثة : وجود الله ، واستجابة الدعاء ، وحرية الرجاء . وهذه الأمور الثلاثة لا سبيل للعلم إليها .

وإذا كانت البروتستانتية قد ألغت العنصر الثالث من المسيحية وهو سلطة الكنيسة ، فقد حان الوقت لإلغاء العنصر الثاني وهو العقيدة اكتفاء بالعنصر الأول وهو الإيمان ، لأن العقيدة ليست إلا تأويلاً رمزياً لمعطيات الشعور الديني ، وهو تأويل قابل للتعديل . ولقد دأبت الرثلية ، ولقيت صدى وأتباعاً .

فالدين هو العاطفة ، هو الحياة الباطنة ، هو اتصال النفوس بالله . أما التمييز بين الإيمان والعقائد فهو شبيه بالتمييز الجاري بين المعنى واللفظ ، بين النفس والجسم ، بين الفكر واللغة ولكن الاختصار في الدين على الإيمان فقط لن يعفيه من الالتقاء بالعلم والنزاع معه : فما حدود العلم ؟ .

موجود أعلى وأعظم منه ، وكان الإيمان بحقيقة هذا الموجود ، وحقيقة هذه الصلة ، ضرورياً في صحة التدبر ، لاجرم كانت هذه التجربة الإيمانية كبيرة الأثر في حياة الإنسان ، وكثيراً ما تؤدي إلى الشفاء من بعض الأمراض العصبية . وليس هذا الضرب من الدين شيئاً جاهزاً ثابتاً ، ولكنه شيء حي يعيش ويخلق نفسه ، إنه أدنى إلى روح التصوف :

والدين والعلم مرتبطان من جهة الغاية والمنهج والميدان ، إذ لهما نفس الغاية وهي سعادة الإنسان وقوته ، ونفس المنهج وهو التجربة والاستقراء ، ونفس الميدان وهو الشعور الإنساني :

صفوة القول : ليس النزاع بين الدين والعلم بمقدار ما هو كائن من الروح بمعارف يقينية ، والتأثير في الطبيعة ، والاتجاه مع الواقع ، والاعتماد على التجربة : وبهذه الروح يمكن تفسير كل شيء علمياً . والروح الدينية تسود الفن والمجتمع والأخلاق ، وعلى الجملة كل ما يتميز بالقيمة ، ويعتمد على الإيمان . ولكن الإيمان له شروط ثلاثة يفقد بدونها أثره ، وهي الاسترشاد بالعقل ، وتوليد الموضوع ، والمحبة أو الحماسة . وهذه الشروط الثلاثة هي شروط للفعل الإنساني ، ولكل فعل إنساني بمعنى الكلمة ، نغني : الإيمان ، والمثل الأعلى ، والحماسة :

٥ - نماذج

١ - الدين والفلسفة عند قدماء اليونان

لم يكن الدين عند قدماء اليونان في صراع مع العلم بالمعنى الذي نقصده من العلم اليوم ، أي مجموعة المعارف الوضعية التي حصلها الإنسان ، بل كان في نزاع مع الفلسفة ، وهي التأويل العقلي للعالم والحياة ، أو لمعتقدات الناس الموروثة . ولقد نشأت الفلسفة في بعض وجوهها من الدين نفسه . ولم تقم على خدمة

باسم فلسفة الفعل ، وتارة أخرى باسم البرجائية التي شاعت في أمريكا . والحقيقة في الفلسفة البرجائية ليست في مطابقة الحقائق الخارجية لتصوراتنا الموجودة في الذهن ، بل الحقيقة هي ما يمكن أن يتحقق بالفعل في أثناء الخبرة - وليست الحقيقة ثابتة منذ الأزل ، ولكنها تتغير في المستقبل بحسب نجاحها ، وصباغتها لهذا المستقبل . والعلم عبارة عن « فعل » أي قوة فعالة ، لأنه يخلق المستقبل ويصنعه . فالعلم نفسه صانع المستقبل : والإيمان من جهة أخرى عبارة عن حالة باطنة ، وهو الذي يحقق نفسه ويصبح صادقاً . وليس معنى ذلك أننا نأخذ أي عقائد كيفما اتفقت ، بل لابد من اصطناع العقائد الملائمة . وبعد ، فإن البرجائية منهج أكثر منها مذهب . إنها منهج يؤمن بالفعل الإنساني ، هذا الفعل الذي يعد همزة الوصل بين العلم والدين . لأن العلم إنما هو رد الطبيعة إلى رموز تجعل منها عجيبة يستطيع الإنسان أن يشكّلها كيفما يشاء . والدين يتطلع إلى أن يكون الإنسان خليفة الله في الأرض ، فيكون تابِعاً متعاوناً مع الله يحقق إرادته وينفذها .

وقد أفرد بوترو لوليم جيمس فصلاً خاصاً لدفاعه عن الدين بطريقة علمية وذلك في كتابه « تعدد التجارب الدينية » . ويذهب ولیم جيمس إلى وجود حاسة باطنة . وهو يرى أن الناس صنفان بالطبع ، المتفائلون والمتشائمون ، فالتفائل يرى العالم محكوماً بقوى خيرة ، والمتشائم يصاب بالوموسة والحلم والقلق . وقد درس جيمس الظواهر الدينية ، وقدم لها نماذج شتى ، وكل نموذج منها فريد في بابه لأنه يدل على تجربة شخصية . والظواهر الدينية - على الجملة - مستمدة من الطبيعة البشرية ، وليست مطابقة للظواهر المرضية . إن أشد الظواهر الدينية غلوّاً ، وهي التصوف ، عبارة عن شعور بالاتصال بالله ، ذلك الموجود الأسامي ، والصلاة هي التي تحقق هذا الاتصال . ولما كان الدين صلة بين الإنسان وبين

فأكلت من ثمار شجرة العلم ، ومن العقل المتعجرف
الذى يعتقد أنه صاحب الساطان .

(ص ٢٦)

د - العلم والدين فى القرن ١٩ .

خلاصة القول : كانت الصلة بين الدين والعلم
كما قامت خلال القرن التاسع عشر عبارة عن ثنائية
حاسمة . فلم يعد العلم والدين مظهرين - متماثلين
على الرغم من قيمة كل منهما الذاتية - لموضوع
واحد هو العقل الإلهى ، كما كان الأمر قديماً فى
الفلسفة اليونانية . ولم يصبح العلم والدين حقيقتين
يمكن التوفيق بينهما كما كان الحال عند المدرسين .
ولم يعد العقل ضامناً مشتركاً لهما كما هى الحال عند
العقلين المحدثين ، فكلاهما مطلق على طريقته ،
وكلاهما متميز عن الآخر من كل وجه ، كما تميزت
ملكنا النفس : الذكاء والعاطفة ، بحسب علم النفس
السائد فى ذلك الوقت ، والى إلهما يرجع العلم
والدين .

(ص ٣٥)

هـ - دين الإنسانية عند أوجست كومت

فإذا كان هناك دين يحقق بطريقة نهائية يقينية
القطرة الدينية الأولية التى لا غنى عنها فى الطبيعة
البشرية ، فهو المذهب الوضعى أو دين الإنسانية .

ليس هذا الدين تجريداً ، وإنما هو حياة .
إنه النمو الفعّال للإيثار والمحبة . ولكن المنهج الذى
يجب اتباعه فى إقامة هذا الدين بطريقة فعّالة له
أهمية عظمى . وقد كانت المحبة موضوع الأديان
السابقة أيضاً ، ومع ذلك قضى على تلك الأديان
فى صورتها التقليدية ، إذ لا حياة لأى مؤسسة
لا تحترم قانون شروط الوجود .

(ص ٥٥)

الدين فى اليونان هيئة منظمة من رجال الكهنوت ،
مما ترتب عليه أن الدين لم يظهر فى ثوب من العقائد
الثابتة الواجبة ، ولم يفرض إلا طقوساً ، أى أفعالا
ظاهرة تشغل جزءاً من حياة المواطن . وكان الدين
إلى جانب ذلك حافلاً بالأساطير والخرافات التى تبعث
الخيال ، وتهذب العقل ، وتدعو إلى التأمل . ولكن
ما مصدر هذه الخرافات ؟ يعتقد بعض الباحثين أنها
- من غير شك - وحي أسدل عليه ستار النسيان .

(ص ٢-١)

ب - الدين والعلم فى رأى ديكارت

يفرض ديكارت مبدأ الاستقلال المتبادل بين
الدين والعلم . فيدان العلم الطبيعة ، وموضوعه استقلال
القوى الطبيعية ، وأحواله الرياضية والبحرية .
ويختص الدين بمصائر النفس فى العالم الآخر ، ويعتمد
على اعتقادات معنية فى غاية البساطة ، ولا صلة لها
بدقائق اللاهوت المدرسى . فلا مضايقة بين العلم والدين
ولا سلطان لأحدهما على الآخر ، لأن نموها الطبيعى
والمشروع لا يجعلهما يلتقيان . ولقد مضى الزمن
الذى كان الدين يفرض نتائجه على الفلسفة التى كان
من واجبها أن تبرهن على تلك النتائج وتشرح أصولها
كما كان الحال فى العصر الوسيط فلكل من العلم والدين
استقلاله الذاتى .

(ص ١٦)

ح - روسو

استمد روسو تعاليمه من حياته الباطنة وخلقها
وعبقريته أكثر مما استمدّها من قراءاته أو تأملاته الفلسفية
وكانت هذه التعاليم واضحة فى نظره وضوح الحقائق
الحياتية التجريبية مما جعله يرى أن العاطفة فى ذاتها
مبدأ مستقل ومطلق لا يستمد بأى حال من المعرفة
العقلية ... وقد كانت الإنسانية فى الأصل تسترشد
بالطبيعة ، وبالغريزة وهى مبدأ الحياة ، حتى غوت

علينا استبعاده ، كما يمتنع علينا بلوغه . وهذا المذهب يربط بين العلم والدين .

ومن الخطأ الاعتقاد أن الدين شيء مصطنع نسجه العقل من أوام خياله اتفاقاً . فالأشياء نفسها هي التي أوحى للإنسان بالدين ، فكان بذلك الاستجابة التلقائية لفكره وقلبه وعقله ، رداً على التأثير الواقع عليه من العالم الخارجى . ومن جهة أخرى ليس العلم كذلك بدعة مصطنعة وكأنه شيء خارق للطبيعة . للعلم والدين إذن أصل واحد ، إذ يحصل كل منهما طبيعياً في العقل البشرى من اتصاله بالعالم .

(ص ٨٢)

إن نقطة البداية في الأديان تبعاً للترتيب التاريخي هي الواقعة الأولية التي تتعدد فينتج عنها صور مختلفة لا نهاية لها ليست شيئاً آخر سوى ما يسميه سبنسر بالقرين . فالإنسان يرى على صفحة الماء صورته أو قرينه ، وكذلك يرى نفسه في الرويا ، كما يرى فيها صورة غيره من الناس ... وفي الإنسان نزعة طبيعية تميل به إلى الاعتقاد أن القرين لا يتلاشى ، كل ما في الأمر أنه ينصرف ، ولعله يظهر مرة أخرى في حلم مستقبل ، حتى إذا حانت منية المرء سهل عليه الاعتقاد بأن هذا الأنا الغامضة لا تزال باقية ، وأنها تظل كثيراً أو قليلاً شبيهة بنفسه ... ومن هنا نشأ الاعتقاد في الأرواح والكائنات الفائقة على الطبيعة ، وفي قوتها وتأثيرها في حياة الإنسان .

(ص ٩٠)

ز - هيكل والواحدية .

لا يمكن أن يعتبر مذهب أوجست كومت ولا مذهب هربرت سبنسر مما يحقق للعقل حالاً ثابتة من الاتزان . إذ بعد أن كان الإنسان مَلِك الطبيعة ، ويد الله تعالى وعونه ، أصبح في الكون الانساني البحث الذي يقول به أوجست كومت مكسور الجناح

ما قيمة هذا المذهب ؟ وأى درس نستطيع أن نستخلصه منه ؟

يمكن تعريف مذهب كومت الوضعي بأنه التركيب بين العلم والدين تركيباً يتم بوساطة فكرة الإنسانية . فقد أصبح العلم بعد خضوعه لحاجات الإنسان مفضياً إلى الدين الذي يستطيع وحده أن يضمن تحقيق الغايات التي يقدم العلم وسائلها . ومن جهة أخرى حين وجد الدين في الإنسانية ذاتها الموضوع الملائم لعبادته أخذ يؤدي عمله دون أن يخرج من عالم الواقع الذي يدور العلم فيه .

(ص ٧٣)

و - سبنسر

ينتمي سبنسر إلى أسرة من الوعاظ والعلمين ، وكان للدين عندهم المقام الأول . وهو يتصل من جهة أمه بأسرة فرنسية من الهيجونوت هي أسرة برتيل . وكان جده الأول جون برتيل صديقاً شخصياً لجون وسكى مؤسس مذهب المبتديزم^(١) الذي اضطلع بنفسه بنشره . وكانت أمه هاريت هولمز شديدة التقوى ، وكانت تتبع بدقة برغم انتسابها للمنهجين طقوس الكنيسة الأنجليكانية . وكان جورج سبنسر والد هربرت يهتم اهتماماً شديداً بالمذاهب الدينية ، فاتصل بالمذهب المنهجي ثم انفصل عنه ، لأنه لم يجد فيه الديانة القلبية التي كان يشعر بالحاجة إليها ، فاتجه نحو الكويكرز . وقد فهم الدين على أنه نفور صادق من الشعائر والاحتفالات الكنسية . ولم يكن هربرت سبنسر بعيداً عن الاستجابة لهذه التأثيرات .

(٨٠ - ٨١)

آخر كلمة نعلنها فلسفة هربرت سبنسر هي أننا إذا نظرنا إلى أساس جميع الأشياء وأصلها ، وجدنا قطعاً شيئاً « لا يمكن معرفته » . وهو مبدأ يستحيل

(١) المذهب المنهجي .

الدين وبين حياته أو فلسفته الخاصة . ولا يجب أن نبحت الدين في صوره المشتقة المعدلة للشخصية المتقلبة ، إذا شئنا حقاً أن نجعله علماً ؛ بل يجب أن ننظر إليه في حقيقته الملموسة الأولى العامة الموضوعية . لا يجب علينا أن نستأنس بحالة الحالمين والشواذ والفلاسفة والملاحدة (ص ١٨٠)

ط - الرتيلية

تشتمل الديانة الكاثوليكية على عناصر ثلاثة هي : الإيمان ، والعقيدة ، والسلطة ، حتى إذا جاءت البروتستانتية وسعت إلى إعادة المسيحية في نقائها البدائي ، ألغت السلطة باعتبار أنها مبدأ مادي وسياسي محت ، ولكنها تركت العقيدة قائمة . وقد حان الوقت أن تترك العقيدة ذاتها تهوى باعتبار أنها موضوع للاعتقاد الواجب . أما العنصر الديني بمعنى الكلمة فهو الإيمان ، فحينما يوجد الإيمان يوجد الدين . (ص ٢١٨)

ي - خاتمة

لوقصرنا الدين على الاعتقادات والعبادات لجعلنا منه فكرة ناقصة بل مجردة ، إذ كما يبسل الدين من العاطفة ينتهي إليها كذلك ، لأن المعتقدات والطقوس تستهدف التعبير عن العاطفة كما تستهدف تحديدها . إن نمو العاطفة أشبه بدائرة كلما ابتعدنا عن نقطة في محيطها عدنا إليها . (ص ٣٩٠)

محصوراً . أما المالا يمكن معرفته عند سبنسر ، فلا يمكن أن يظل داخل الحدود التي أراد تقييده فيها فان كان موجوداً ، لا جرم أن ينزع إلى الظهور ، ويطلع عالم الواقع بطابعه . والمذهبان إلى ذلك مسرفان في الثنائية . (ص ١١٩)

إن الفلسفة المستخلصة من العلم تلتخص في كلمتين : الواحدة والتطورية فمن جهة الوجود واحد ، وجميع الموجودات ذات طبيعة واحدة ، وليس الخلاف بينها إلا في الدرجة ، أي كيا . ومن جهة أخرى ليس الوجود لا متحركاً . بل فيه مبدأ التغير هذا التغير الذي يعد في ذاته ميكانيكياً محتملاً ، وخاضعاً لقوانين ثابتة ، هو أصل تعدد الموجودات واختلافها ، والتي تعد بدورها حادثة عن خلق طبيعي خالص . ومن مشارف هذه الفلسفة يجب على العلم منذ الآن أن يبحث المسائل التي يشتغل بها الدين . (ص ١٢٤)

ح - ملهب الاجتماعيين

يرى علماء الاجتماع أن علم النفس لا يكاد يتمثل الدين حتى يفقره ، ويقطع أوصاله ، ويفصل منه ما فيه من عنصر خاص جوهرى . ذلك أن علماء النفس يتمسكون بالجانب الشخصى من الظاهرة الدينية ، ويجدون في التصوف المظهر الديني بالذات . ولكن الدين الباطن في رأى أعلام علماء الاجتماع ليس إلا صدى غامضاً غير أمين للدين الاجتماعي المرتسم في ضمائر الأفراد . فالصوفي رجل . هوى أو تأمل ، بلا ثم بين

ظاهريات الفكر هيغل

بسم
الدكتور محمد فتحي الشنيطي

أستاذ الفلسفة المساعد - آداب القاهرة

أولاً - حياة « هيغل » ومؤلفاته

يعد « هيغل » من الفلاسفة الذين تباينت بصدهم الآراء بين القدح والثناء . فبينما اعتقد البعض أن نظريته الفلسفية نظرة عميقة مستوعبة متعددة الجوانب ، ارتأى البعض الآخر أنه أسوأ « غلطة » في تاريخ « الفكر الفلسفي » . بيد أن « هيغل » هو دون منازع أعظم فيلسوف ألماني بعد « إيمانويل كانط » ويعتبر مذهبه من أشد المذاهب الفلسفية تأثيراً في فكر القرن التاسع عشر بل والقرن العشرين . ودراسة « هيغل » ضرورية لفهم التيارات الفكرية العميقة التي قلبت النظر إلى التاريخ والمجتمع . ولذلك قيل يحق أن ليس في وسع أحد أن يتفد إلى ماركس إلا من ثنايا هيغل .

ولد « جورج وليم فردريك هيغل » بشتتجارث في السابع والعشرين من أغسطس سنة ١٧٧٠ ، وكان أكبر أبناء أحد صغار الموظفين بالولاية . ورغم أن مستواه في دراسته الابتدائية والثانوية كان دون المتوسط ، فقد لوحظ عليه إقباله على التاريخ وشغفه بالآداب اليونانية واللاتينية ، وحرصه على جمع المستخلصات من مطالعته وعنايته بترتيبها ترتيباً

أبجدياً . وحين بلغ الثامنة عشر التحق بجامعة « توبنجن » لدراسة اللاهوت ، ولكنه لم يبد استعداداً طيباً لهذا اللون من الدراسة . وقد عني إلى جانب اللاهوت بدراسة الطبيعة والفلسفة . وقد بهرته أفكار « جان جاك روسو » الثورية كما اجتذبه مذهب « إيمانويل كانط » ويبدو أنه انتفع كثيراً من صحبة زميله « هولدرن » و « شيلنج » اللذين طالع معهما « أفلاطون » ، و « كانط » .

وقد أنفق « هيغل » فترة في « برن » بسويسرا (١٧٩٣ - ١٧٩٦) مشغلاً بالتدريس ، سجل في أثنائها عديداً من الخواطر حول فلسفة الأديان ، اتسمت بسمه الفهم العقلي المتحرر للدين ، واتجه انتباهه أيضاً إلى مسائل الاقتصاد فكتب تعليقاً على كتاب جيمس ستوارت عن الاقتصاد السياسي ، فضلاً عن دراسات أخرى من طابع مماثل نشرت في ذلك العهد . ثم عاد إلى وطنه ، وفي « فرانكفورت » عاش عيشة المفكرين الأحرار ، واشتغل بالتدريس أيضاً (١٧٩٦ - ١٨٠٠) وكانت البيئة حوله بيئة حرية مواتية للتأمل الحصب ، فتشككت في تلك الفترة نظريته الفلسفية وتحددت له معالم الطريق كما يبدو ذلك

من خطاب بعث به إلى « شيلنج » في ٢ نوفمبر سنة ١٧٩٨ ، وقد ذكر له فيه : أنه قد آن الأوان لتحقيق المثل الأعلى الذي لاح في سن المراهقة ، تحقيقاً مصقولاً في مذهب متهاسك .

وقد اجتمعت « هيجل » ثقافة واعية بتاريخ الدول والأديان ، واستخلص من صميم هذه الثقافة فكرة ظل دائماً حريصاً عليها . . . وهي : أن أسعد الأجيال هي تلك التي يمكن أن تعيش فيها الشعوب ناعمة بأفكار عظيمة تكشف لها عن عمق الوجود . وفي الحضارة اليونانية القديمة وفي إشراقة المسيحية العريقة نجد صوراً عقلية تزدان بمعان تجعل الحياة الإنسانية حياة متجددة وانطلاق وتطلع وسمو .

وفي سنة ١٨٠١ اشتغل بالتدريس في جامعة « يينا » ، وتناول محاضراته المنطق والميتافيزيقا ، وتاريخ الفلسفة والرياضيات البحتة ، وموضوعات أخرى . وكانت جامعة « يينا » في ذلك العهد مهد حركة فلسفية مرموقة ، تنشر تعاليم « إمانويل كانط » . وقد تعاون « هيجل » مع شيلنج - وإن كان تفاههما لم يدم طويلاً - وأصدرا معاً « مجلة الفلسفة النقدية » هاجما فيها الفلسفة العقلية الخالصة ، وكان هذا النقد موجهاً بالذات إلى « كانط » . ولم يلبث « هيجل » أن جاهر بأسهجهانه لموقف « شيلنج » ، وندد به في مقدمة كتابه « ظاهريات الفكر » حيث ذكر أن ذلك المطلق الذي يتشبث به « شيلنج » أشبه ما يكون بليل بهيم تمرح فيه بضعة أبقار معتمة السواد . والواقع أن « هيجل » ينطلق إلى آفاق يقصر دونها « شيلنج » ، فالأخير أشبه برسام ليس لديه إلا لوانان فقط يستخدمهما في رسومه ، بينما لدى الأول ألوان عديدة تتيح له تعميق التعبير في لوحاته .

وفي سنة ١٨٠٧ ، وفي أعقاب حملة « نابليون » التي بلغت ذروتها في معركة « يينا » ، ظهر كتاب هيجل « ظاهريات الفكر » . وفي تصديره له ، ذكر

أنه بمثابة تعريف بفلسفته أو مقدمة لها . وقد أرسى في هذا الكتاب الدعائم الراضة لمذهبه ، وكشف لنا عن تلك العروة الوثقى التي تربط بين الوعي الذاتي والوعي الموضوعي . والتطور من أحدهما إلى الآخر لا يتم دفعة واحدة ، بل ثمة أشكال ودرجات متعددة يصل الإنسان بعدها إلى معرفة الحقيقة ، فيتجلى له أنها ليست جوهرأ بلا حياة وليست ذاتية خالصة ، بل هي تلك الوحدة الحية التي تجمع بينهما . ويتضح له أن هذه المعرفة ليست بنت اللحظة ، وإنما هي ثمرة تجربة ضخمة حافلة في ثنايا الزمن ، تجربة تاريخية عالمية ، بحيث أن هذا المضمون الذي يتشكل في صورة عقلية يتجاوب معه الفرد كما يتجاوب مع الفكر الإنساني قاطبة أو روح العالم . ففي هذا الكتاب الفريد يمزج هيجل بين تحليله لعقل الفرد وتحليله لتاريخ الحضارة الإنسانية .

وفي إثر معركة « يينا » نزع « هيجل » إلى جنوب ألمانيا ، وظل منصرفاً للتأمل والتفكير ، وكأنه لم يتأثر كوطنى بتلك الهزيمة التي منيت بها بلاده . . . بل يقال إنه لم يكن يكتم اعجابه بذلك الإمبراطور الذي يعتلى صهوة جواده ، ويمثل روح العالم . ويعزى موقفه هنا إلى إيمانه بمحتمة التاريخ ، فهذه المعركة تمثل لحظة من لحظات التطور العالمي .

وقد عين « هيجل » ناظرأ لمدرسة « نورمبرج » الثانوية (١٨٠٦ - ١٦) وتم له تأليف كتابه « علم المنطق » أو المنطق الكبير ، فنشر المجلدين الأول والثاني سنة ١٨١٢ ، والمجلد الثالث سنة ١٨١٦ ، وفي هذا الكتاب عرض وأضح في عمق للتصورات العلمية الأساسية بتطبيق منهج الجدل عليها . ففي هذا الجدل تنقلب قيم المنطق القديم رأساً على عقب . فبدأ الهوية الذي يعد في المنطق القديم دعامة موضوعية أساسية ، غدا في الجدل دلالة على انعدام التطور ، ونذيراً بالموت ، وأصبح عنصراً سلبياً . أما التناقض الذي ينسب إليه المنطق القديم دوراً سلبياً ، فقد أصبحت له

وبخاصة فرنسا ، وفي إنجلترا وفي أمريكا في القرنين التاسع عشر والعشرين .

ويصعب على القارئ أن ينفذ إلى مقاصد « هيجل » لوعورة أسلوبه وكثرة المصطلحات وتعقدها ، وأبسر كتبه علم الجمال ، وفلسفة التاريخ .

يلاحظ الباحث في مؤلفات « هيجل » أن لفلسفته قاعدة أنسيكلوبيدية فقد درس بعمق الآداب اليونانية واللاتينية ، وكانت له دراية واسعة بالرياضيات والعلوم الطبيعية والمناهج العلمية ، وكانت له قدرة عجيبة على جمع المعارف على اختلافها وتصنيفها وتسجيلها في مذكرات خاصة به ولعل هذه العادة أفادته فائدة عظيمة في محاضراته الجامعية ، وكانت عاملاً هاماً من عوامل حفظ تراثه الذي نشر بعد وفاته كما ألعنا . وكان « هيجل » يؤمن من البداية بأننا لا نستطيع أن نتمتع الفكر بتحليله تحليلًا مجرداً على الطريقة الكانطية ، وإنما تعمقنا للفكر يتم من خلال تعمقنا للتجربة الإنسانية فالفكر يشع في جوانب هذه التجربة ، علماً وأدباً وفناً وأخلاقاً ودينياً وقانوناً وفلسفة ، فالفكر هو ، لا غرو ، الروح المحرك للحضارة .

إن الواقع الذي نواجهه بأحداثه وتقلباته ، في هذه اللحظة الحاضرة التي نعيش فيها ، ليس كتلة منفصلة عن الفكر يقف الفكر أمامها حائراً ، يحاول أن يلتمس السبيل لتحليلها وإدراك كنهها . وإنما هذا الواقع ذاته إن هو إلا نبت الفكر . ومن هنا كان انتقالنا من الفكر الخالص إلى الواقع ميسوراً كما كانت عودتنا من الواقع إلى الفكر الخالص مضمونة . وتأسيساً على هذه النظرة الجديدة يرى « هيجل » أن من العبث افتراض « أشياء بالذات » ممنوعة على المعرفة ، كما فعل « كانط » فنحن حين نبحث في المضمونات المنطقية نتيقن أن لها طبيعة باطنة وبناء باطنياً ووحدة ضرورية لا يمكن أن نغزلها جانباً ، ونوزعها بين ما هو داخل التجربة وما هو خارجها — كما ذهب إلى ذلك « هيوم » و « كانط »

قيمة إيجابية جوهرية ، واستحال إلى عنصر خصص فعال لا يتم بدونه تطور أو تسرى حياة . وقد أضفى عليه هذا الكتاب من الشهرة ما جعله يرنو إلى الظفر بكرسى الأستاذية في إحدى الجامعات . وقد كان يأمل أن يشغل الكرسي الذي خلا بوفاة « فشته » في جامعة برلين . ولكنه عين أستاذاً بجامعة « هايدلبرج » سنة ١٨١٦ ، وهناك نشر « موسوعة العلوم الفلسفية » سنة ١٨١٧ وهي تلخص مذهبه في عرض ميسر للطلاب . ثم عرض عليه كرسي الأستاذية بجامعة « برلين » قبله ، واستهل محاضراته في أكتوبر ١٨١٨ . وقد مضت به السنوات الثلاث عشرة التي قضاها في جامعة برلين (١٨١٨ - ١٨٣١) إلى قمة مجده العلمي ، وغدا « هيجل » زعيم الفكر الفلسفي في ألمانيا غير منازع . ونمت مكانته سنة بعد أخرى حتى ارتبط اسمه باسم « جوته » من حيث كثرة تلاميذه المتحمسين له . وفي سنة ١٨٢١ ظهر كتابه « أسس فلسفة القانون » وهو آخر مؤلفاته الكبرى التي نشرت في حياته . وفي السابع من نوفمبر سنة ١٨٣١ ، أنجز « هيجل » مقدمة الطبعة الثانية لكتابه المنطق ، وبعد سبعة أيام ، مات في ١٤ نوفمبر بالكوليرا .

وبعد وفاته غنى طلابه وعشاق فلسفته بنشر ذلك التراث الضخم المتمثل في محاضراته العديدة ومقالاته ورسائله ، وقد روجعت محاضراته في علم الجمال ، وفلسفة التاريخ ، وتاريخ الفلسفة ، وفلسفة الدين . وقد نشرت أول مجموعة لأعمال « هيجل » في ثمانية عشر مجلداً (من سنة ١٨٣٢ إلى ٤٥) ثم أضيفت إليها سنة ١٨٨٧ الرسائل التي جمعها « كارل هيجل » . وأدق الطبعات وأوثقها هي التي نهض بها « ج . لاسون » و « ج . هوفبايستر » في ستة وعشرين مجلداً . وقد ترجمت معظم مؤلفات « هيجل » إلى اللغات الأوروبية وبخاصة إلى الإنجليزية والفرنسية . وقد كان للهيجلية أثر عميق في تيارات الفكر الفلسفي في أوروبا

لنفوذ العالم بدلاً من أن ينهض بتحديدده . إلى ذلك منحصر
التصور من الواقع المباشر ، ويغدو الوجود جوهرأ
ويمضي سريعاً في تطور متصل . ويتضح التناقض بين
جوهر الوجود والملابسات الجزئية في صورة ما ينبغي
أن يكون التي تقود الوجود إلى تحقيق جميع الامكانيات
التي يشتمل عليها .

في هذا التخطي المتصل للواقع المباشر للوصول إلى
الواقع الجوهرى نلاحظ أن الوجود لا يبدو في صورة
ثابتة بل في صورة متقلبة متغيرة ، دلالة على خصبه
وجيويته . ويتنافى هذا مع المنطق الثابت ، ولذلك يلزم
تنحية هذا المنطق والاستعاضة عنه بالجدل . والجدل
منطق جديد ينكر كل قيمة مطلقة للواقع المباشر ولكنه
يعمل على تحويله وتبديله .

والعنصر الأساسى في منطق الجدل ، وهو القانون
العام للحياة ، هو النفي أو التناقض ، الذى يدفع كل
موجود إلى تخطي وجوده المباشر ، ويصل به إلى نمط
جديد يحقق جوهره ، وذلك خلال عملية تكشف عن
الامكانيات التي يحويها وتسلط عليها الأضواء . وينتفى
التناقض بين التصور والواقع عندما يؤلف التصور نفس
جوهر الأشياء ، فيتحرر من الواقع الذي يعتبر شيئاً
غريباً عن الذات العارفة .

عند هذه النقطة يتحول الجوهر إلى فكرة ، وفي
هذه الفكرة تكون للتصور واقعية كاملة ، تجمع في
كل بين الذاتية والموضوعية . والانتقال من الجوهر
إلى الفكرة ينطوى على تخطي الواقع المباشر باعتباره
شيئاً من الأشياء يتحول إلى حقيقة عقلية ، ذاتية
موضوعية في آن واحد ، وهى تغدو واقعية في التصور
ونشاط الذات العارفة هو الذى يعبر عن جوهر الواقع
ذاته ، ويصبح هذا النشاط جزءاً من حركة الفكرة التي
تحقق في ذاتها وحدة الذات والموضوع في عملية تصور
كل واقع على أنه جوهرها الخاص .

— فإذا كانت فكرة ما تنطوى على أخرى ، فان هاتين
الفكرتين مرتبطتان في الداخل والخارج على حد سواء .
وعلى ذلك فافترض أن ثمة شيئاً يقع خارج التجربة فيه
نمط لحقيقة أصيلة ، وهى أن « الداخل » و « الخارج »
يكتسب كل منهما معناه من تعريفه بنفس الحدود التي
يعرف بها الآخر . فكل ما هو خارج التجربة ، فهو
كذلك بالنسبة لما هو داخلها فحسب .

وبينا نشيد « أرسطو » المنطق على قاعدة جذرية هى
قانون عدم التناقض ينهض جدل « هيجل » على التسليم
بحقيقة أساسية هى تناقض الفكر . فبفضل هذا التناقض
يموج الفكر بالحركة ، وتنبث حركته في تاريخ الحياة
الإنسانية فيحقق في تيار هذه الحياة تطوراً لا يمكن أن
يتم بدونه . ولو كان الفكر منحصراً في نطاق إمكانيات
محدودة لدارت الحياة الإنسانية في دائرة مغلقة ، ولما
تمخضت حضارات متعاقبة تتباين سماتها وتمايز قسماها
وإنما الدليل على ازدهار هذه الحضارات أن الفكر
زاحز بامكانيات لا حد لها ، تتحقق تباعاً في الماضى
والحاضر والمستقبل .

ذلكم هو الإطار العام لمذهب « هيجل » مستشفاً
من واقع مؤلفاته . وقد ذكرنا من قبل أن دعائم هذا
المذهب الراضحة ماثلة كلها في كتاب « ظاهريات
الفكر » ومن هنا كان تلخيصنا التحليل لهذا الكتاب في
سلسلة تراث الإنسانية بمثابة لوحة صادقة التعبير عن
فلسفة هيجل .

ثانياً — تلخيص تحليل لكتاب « ظاهريات الفكر »

١ — منطق المذهب

يصف « هيجل » تطور الفكر ويوضح طبيعة
التصور . فهو يرى أن التصور كان في البداية متمزجاً
دون ما تميز بالطبيعة اللاواعية ، ذاتياً في الوجود
المباشر . ويكون شأنه شأن الوعى التجريبي ، يخضع

هى انحراف للفكرة ، أو تجسد خارجى لها فى شكل شىء آخر غيرها ، بحيث أن الطبيعة يمكن أن تعد نفيًا للفكرة ونقيضاً لها .

وإذ تكون الطبيعة غريبة عن العقل ، فهى تخضع للصدفة وتستسلم للضرورة العمياء ، ويكون التغير فيها تغيراً آلياً كما هو الشأن فى المعادن ، لاواعياً كما هو الشأن فى النبات ، أو غريزياً كما هو الأمر فى الحيوان . ولا يصدر التغير — كما يستبان فى النشاط الإنسانى — عن فعل من أفعال الإرادة متجه إلى جعل الواقع واقعاً عقلياً معقولاً .

على أنه ما دام « هيجل » يأخذ بأن الواقعى عقلى فى جوهره ، فهو يزعم أن الطبيعة ، وإن بدت مختلفة عن الفكر غريبة عنه ، فإنها فى جوهرها متوافقة مع العقل الذى يستطيع أن يستغرقها مع طول المدة . ولا يحاول « هيجل » أن يستخلص من الطبيعة ذاتها نظاماً عاماً ، بل يحرص على أن يضع نظاماً عقلياً يستنبط منه سمات الطبيعة ، ومن أجل هذا يرى « هيجل » أن العلوم التجريبية ، إنما تزودنا فحسب بالمواد الخام التى تشكلها وتصوغها العلوم التأملية .

لقد اتجه جهد « هيجل » إلى أن يقيم حلقة جدلية تربط بين الظواهر ، فتصل بها إلى درجة من التعميم فى الوسع ردها إلى تصورات . فكان « هيجل » كان يخطط بهذا منطقاً للطبيعة ، كما يخطط منطقاً للمجتمع .

٢ — دور الجدلى

إن « هيجل » يفسر الفكر تفسيراً دينامياً حركياً ، يختلف عن تفسير أرسطو الثابت . وكيف يمكن للفيلسوف أن يصور هذه الدينامية المبهوثة من الفكر إلى الحياة إن لم يكن فى إطار ميتافيزيقا عامة ، هى أشبه بالفرض الذى يطلقه العلماء حين تحيرهم ظاهرة من الظواهر ، بغية الكشف عن طبيعتها . والظاهرة المحيرة هنا هى الحياة الإنسانية ، هى تاريخ البشرية ،

ويسمى « هيجل » إلى التغلب على المتناقضات التى تقف فى طريق انخراط الإنسان انخراطاً تاماً فى سلك العالم ، ووصوله إلى سيادة الواقع سيادة عقلية . ويعتبر « هيجل » المجتمع مبنياً على الملكية الخاصة باعتبارها النمط العقلى الضرورى للتنظيم الاقتصادى والتناسق الاجتماعى . وهو يحاول أن يتغلب على متناقضات النظام الرأسمالى فى ساحة هذه المتناقضات ذاتها . ويقترح فى ذلك تحقيق الحرية المطلقة والعقل الكامل ، لا بتغيير ظروف الحياة ، بل ببرد نشاط الإنسان إلى الفكر . فالفكر إذا تحرر تحرراً كاملاً انعقد له لواء النصر على متناقضات الواقع .

ولما كان « هيجل » قد رد كل نشاط إلى العقل فالوجود فى جوهره روح مطهر من كل واقع مباشر يتساقى دائماً إلى تصورات . ومن هنا تغدو الفكرة التى تجمع فى ذاتها الفكر والوجود ، الذات والموضوع ، هى الواقع الوحيد . وتنطلق هذه الفكرة نحو الله ، وهو الروح الخالق للعالم . وكأننا بهيجل جعل المنطق لاهوتاً يبين فيه تطور الفكر بحيث يغدو عقلاً كاملاً وفكرة مطلقة . وتكشف الفكرة المطلقة عن ذاتها فى صورة أولية ، فى الطبيعة التى تغدو نقيضاً لها ، ثم تكشف عن ذاتها فى التاريخ ، الذى تعمل فيه متحررة من الواقع الموضوعى ، معتبرة هذا الواقع تعبيراً عن جوهرها . وتصل الفكرة المطلقة إلى أسمى مقام لها فى الفن والدين والفلسفة . وكأنما « هيجل » قد غلف العالم كله بغلاف عقلى تتحقق فيه وحدة الفكر والوجود .

وفى هذا المجهود الضخم الذى بذله « هيجل » لتحويل العالم كله إلى تحقق مطرد متقدم للفكرة المطلقة ، نرى « هيجل » يرد الوقائع والأشياء جميعاً إلى التصورات . وتأسيساً على هذا يتوخى « هيجل » ربط الارتباط بين الظواهر الطبيعية بالتطور الجدلى للتصورات . ولكنه يجد هذا أمراً صعباً ، ولذلك نراه يفسر عدم قابلية الطبيعة لتحقيق التصور ، بأن الطبيعة

هى ذلك الصراع المحتدم الذى تنعكس نتائجه فى أحداث الحياة وتقلباتها .

ونطور العالم لا بأى عفواً ، وإنما هو تعبير عن حركة عقلية . وتضم هذه الحركة فى صميمها الفكر والوجود ، فهى ذات وموضوع فى آن واحد . ووظيفة العقل عند « هيجل » تختلف عن تلك عند كل من « ديكارت » و « كانط » . فالعقل عند « ديكارت » يجمع اليقينيات التى بلغت من الوضوح والتميز أقصى حد . وعند « كانط » يشرع العقل للتجربة بمقولات أولية مطلقة ضرورية . وإذا كان « كانط » يغفل التجربة كما أغفلها « ديكارت » ، فقد كان حريصاً على أن يكون العقل الخالص هو المقنن لها . أما « هيجل » فيقترب من النظرة البيولوجية التطورية ، التى تتمثل الطاقة البشرية طاقة تطورية مستمدة من المادة . ومن ثم فليس هنالك تعارض فى الطبيعة بين المادة وبين العقل . والاختلاف بينهما فى الرتبة : فالعقل أسنى شأنًا من المادة .

ويحصر « هيجل » على أن يبين لنا كيف أن الفكر قد انبث تباعا فى التجربة البشرية كلها بحيث بدا الفكر فى الحاضر خبر معبر عن تشكل العالم تشكلا عقلياً بفضل ما بذلته البشرية من جهود جبارة منذ فجر التاريخ . وتنحل الفكرة المطلقة التى يتمثل فيها التحام الواقع بالفكر حين يسلط العقل أضواءه على الواقع الذى يلوح فى البداية غريباً عنه . ثم يتحقق الالتحام مرة أخرى بممارسة الجدل ، فيستبعد العقل العناصر اللامعقولة من الواقع ويصوغه فى صور عقلية . وينجم عن هذا أفكار متحددة أو تصورات ، وهى ليست مجرد صور عقلية بعيدة عن الواقع بل هى الواقع نفسه . ففى التصور ، على هذا ، امتزاج بين العناصر المادية والعناصر الفكرية . ودور التصور هنا أشبه عند « هيجل » بدور السيد المسيح .

فالتصور على هذا رابطة ضرورية وواسطة عقد لا بد منها بين الإنسان وبين العالم الخارجى . وتاريخ البشرية هو تاريخ الفكر ، وحركة التاريخ هى حركة الفكر . وعلى ذلك فتفسير الواقع لا يكون إلا بالفكر الميثوث فيه . ومن هنا أهمية التاريخ لدى « هيجل » فى التاريخ يتم اتحاد الفكر بالواقع .

وما دام الجدل الهيجلى يجعل العقل متواجداً دائماً أبدأ مع الواقعى فان « هيجل » يهاجم الفلسفة العقلية الخالصة ، التى لا يعنىها الواقع الشخص ، وإنما تبحث عن قوانين هذا الواقع فى الفكر البحث المنعزل . ويهاجم كذلك الفلسفة التجريبية التى تغفل سمات الواقع العقلية وتقصره على مجموعة من الصفات الحسية المحدودة . ولئن كان للفلسفة التجريبية الفضل فى أنها جذبت الانتباه إلى الواقع وجعلت البحث العلمى مرتكزاً على الملاحظة والتجربة والاستقراء ، إلا أن جهودها ذهبت ببدأ لأنها وقفت عند المعطيات الحسية المباشرة فتاهت فى زحمتها .

الواقع عند « هيجل » ليس هو التجريد الجاف الخالى من كل مضمون حى ، وإنما هو حركة دائمة لا يمكن أن تتصل وتستمر إلا بفضل الفكر . وعلى هذا الأساس يأبى المنطق جياشاً بالحياة ، معبراً عن حركة الأفكار المندمجة فى صخب الواقع . فاذا اشتغل المنطق بالتصورات فليس معنى هذا أنه يتناول مجموعة من الأفكار الجوفاء ، بل معناه أنه ينهض بعملية تحليلية للأفكار المعبرة عن الحركة الحية ، وبعملية تأليفية لا يستغنى فيها عن هذه الأفكار . فالمنطق أشبه بالبوقة التى تنصهر فيها معادن الواقع ما هو حسى منها وما هو عقلى . وفى هذه البوقة تلتقى المتناقضات التى لا بد منها لحركة الواقع ، وتتم التآليفات التى لا غنى عنها لتحقيق التطور .

والجدل الهيجلى يعنى بالتعبير فى صديق عن الواقع الحى ، سواء فى الفكرة ، فى الحادثة ، فى الماضى ، فى

الحاضر ، أو في المستقبل . وحين يصدق الجدل في التعبير يبرز لنا تلك العناصر التي يتشكل منها الواقع ويضرب بعضها البعض الآخر . وقد يبدو لأول وهلة أن التناقض يفضي إلى تدمير الواقع ونهافته . ويؤدي إلى بث الفوضى في نشاطه . ولكن التناقض عند « هيجل » إيجابي بناء ، فهو شرط جوهري لتطوير الواقع . وقد يمكن أن يكون التناقض هداماً لو أدى إلى أن يدمر الطرفان النقيضان أحدهما الآخر : ولكن من هذا التناقض بين الطرفين ينبثق طرف ثالث متمثل في شيء جديد . وكان هذا الشيء الجديد أشبه بلحظة متمخضة عن لحظتين متصارعتين ، وتلك سمة أساسية لما نلاحظه في الواقع الإنساني من صيرورة . فالتناقض عند « هيجل » معين لا ينتضب يزخر بإمكانيات التطور وحوافز التقدم .

واستبعاد التناقض يتم عن فهم سطحي للواقع . والتغلغل في صميم الواقع يكشف عن تلك الحركة الأساسية التي تبدى في الصراع بين المتناقضات وتمثل في عملية التنافس وهي عملية جذرية في صميم الكيان الإنساني . هذا التنافس يفضي إلى تأليفات مشمرة تؤدي دورها ولا تقف عند حد ، بل تنجم عنها حوافز جديدة للصراع وتنبثق منها أفكار جديدة متناقضة . وبذلك نرى التراث البشري زائحاً بتصورات تحمل في طياتها لحظات ثمينة في تطور الحياة الإنسانية .

هذا التفسير الجدلي هو دعامة الموقف الفلسفي عند « هيجل » ففي إطار هذا التفسير يمكن للفيلسوف أن يكشف عن كوامن الإبداع في الطبيعة البشرية .

٣ — مهمة التصور

الحقيقة في نظر « هيجل » قائمة بالفعل في واقعنا ماثلة في تاريخنا وحياتنا . ونحن نعيش بالفعل الحقيقة ، ولكن فرق بين أن نعيشها وأن نتصورها . فالمشكلة أمام « هيجل » ليست الحقيقة وإنما تصورنا لها .

إن الحقيقة هي الكل ، هي هذا العالم ، هي الحركة الدائبة المتصلة ، وهي ذلك التطور الذي يتحقق بفضل الانتقال بين المتناقضات . هي ذلك المطلق الخفي الذي يجذبنا دوماً إلى النشاط والحركة ويدفعنا نحو التجدد والانطلاق . فهل معنى هذا أن المطلق أمر مغلق علينا ما دام خفياً عنا ؟ لو كان الأمر كذلك لكان المطلق بمثابة فكرة مجردة منعزلة ، وليس هذا رأى « هيجل » بل على العكس ، إن المطلق عنده مطلق دينامي لأنه واقعي . وتصور المطلق تصور بعيد بالفعل عنا ، ولكن ارتباطاً به هو الذي يكشف لنا عن طبيعة حياتنا . وقد رأينا من قبل أن التصور ينبثق من الواقع الحى ، فهو حركة الفكر ، وحركة الفكر تعكس حركة الأشياء . فالتصور نستطيع أن نملك في قبضتنا المعرفة بالوجود حين يتيقظ وعينا ويرتقى .

لقد كان الخطأ الجسيم الذي وقعت فيه الفلسفة العقلية الخالصة أنها فصلت بين الفكر والوجود . ولذلك يحرص « هيجل » على الربط بينهما : فالفكر عنده مبثوث في ثنايا وجودنا ، وهو كياننا ، هو وعينا بالعالم ، من حيث أن العالم واقع لا يختلف عن الفكر . وثمة خطوتان أساسيتان لتعمق الوجود :

١ — أن نميز في الأشياء بين ما هو جوهري وما هو عرضي ، بين ما هو موجود بالفعل عما للواقع وما لا يبدو أن يكون مظهراً عارضاً لا يلبث أن يزول .

٢ — أن نحدد التصور الدقيق لهذا الواقع ، أى أن نبذل غاية جهدنا لكي تتمثل الطريقة التي يتشكل بها الواقع في العالم وفي وعينا .

وهذه الخطوة الثانية هي الخطوة الجدلية الصحيحة وهي التي تجعل التصور مرتبطاً بالجزئى والفردى ارتباطه بالكلى ، منتقلاً من الأفراد إلى الجزئيات إلى الكليات . ثم من الكليات إلى الجزئيات إلى الأفراد . فالتصور لا يكف عن الحركة . فاذا رمزنا للكل (أ) وللجزئى (ب) ولل فردى (ج) ، فأنا يمكننا أن نرى

ثلاثة مسالك يسلكها التصور : من (ج) إلى (ب) إلى (أ) ، من (أ) إلى (ب) إلى (ج) ومن (ب) إلى (ج) إلى (أ) . فليس هنالك بالضبط طريق مرسوم ثابت محدد يسلكه التصور كما هو الشأن في المنطق القديم . إنما هنالك مرونة وهى وحدها التى تمشى مع ما فى الواقع من حركة وتناقض . ولو كان الواقع ثابتاً على حال واحد لكان الانتقال محددًا محددًا ثابتاً أيضاً .

تلك صورة تقريبية لوظيفة التصور عند « هيجل » فالتصور عنده مندمج فى الواقع فرداً أو جزءاً أو كلا . فهناك فى صميم التصور ثورة على البلادة والروتين . ومن ثم فالفكر بتصوراته يقضى على العقبات التى تقف فى سبيله فى جميع الحالات ، مادية وعضوية واجتماعية .

٤ — اليقين الحسى

وإذا كان التصور هو ثمرة الوعى ، وإذا كان سبيلنا لتحليل الفكر هو تحليل التصور ، فينبغى لنا أن نستعرض مقوماته . ولنتظر الآن فيما يأتى به الحس إلينا من يقين . ففى لحظة اليقين الحسى ، نجد أن الوعى لم تنهأ له معرفة بموضوعه عن طريق هذا اليقين الحسى الوعى هنا وعى محدود بمحدود الإحساس مقيد بقيوده فوضوح هذا الوعى هو العالم المحسوس ، وهو لا يعلم عن هذا الموضوع إلا أنه قائم مائل أمامه . وليس فى وسع الوعى فى تلك المرحلة أن يتحدث عن تشكيل العالم المحسوس فى أفكار ، وإنما العالم موجود على ما هو عليه . وما يكاد الوعى يثبته حتى يتبين أن هذا الموضوع ليس هو الحقيقة ، وهو أبعد ما يكون عنها . وإذا أطلقنا على الموضوع المحسوس المائل أمامنا (هذا) وعلى اللحظة التى يمثل فيها (الآن) ، والحيز الذى يشغله (هنا) ، لتبيننا بوضوح مدى ما فى هذه التحديدات من حركة ومرونة . فاذا قلنا : « الآن يسطر الليل جناحه » فربما أعقب ذلك مباشرة : « الآن

لاح الفجر » . ففى غمضة عين انتقلنا من موضوع محسوس إلى موضوع محسوس آخر . وإذا قلنا « هنا شجرة » ثم استدرنا فقلنا : « هنا منزل » ففى نفس المكان تغير الموضوع . فمثل هذه التصورات : الليل ، الفجر ، الشجرة ، المنزل . . . هى معان أعمق من أن نحيط بها ونحن محصورون فى نطاق الوعى الحسى . ولا يمكن أن نصل إلى هذه المعانى إلا إذا تطور وعينا وارتقى . فالوعى الحسى ، على هذا ، قاصر عن الانطلاق نحو آفاق تفتحها أمامه التصورات . إذن لا بد لهذا الوعى من أن يتطور حتى يمكنه أن يتغلغل إلى أعماق التصورات .

ومقصد « هيجل » من هذا واضح ، فحيثما قلنا « هنا شجرة » يمكننا أن نقول « هنا لا شجرة » (بيت أو حديقة) . فقولنا « هنا » ينطوى أيضاً على « اللاهنا » وحين نقول « منزل » ينطوى قولنا أيضاً على « اللامنزل » ففكرة السلب ماثلة دائماً حتى فى لحظة الإيجاب . ولا بد من مثول هذه الفكرة لأن بها وحدها يمكن أن يتسع مجال النظر عندنا . فلو أننا وقفنا عند فكرة الإيجاب وحدها لكان معنى هذا أننا انتهينا فى تجربتنا عند حد لا نتخطاه . ولكن مثول فكرة السلب أى بروز التناقض ، هو الذى يمكننا من أن نخطو من دائرة الوعى الحسى إلى دائرة أوسع منها . فبالتناقض والتناقض وحده يثبث الوعى ويرتقى : واليقين الحسى إن هو إلا نخامة تتشكل فى ظواهر تزداد وضوحاً كلما تبسدت المتناقضات وبرزت الخلافات .

٥ — الإدراك

تبيننا أن اليقين الحسى لا يمكن أن ينتقل إلى الحقيقة على إطلاقها . وإنما تتمثل قيمة هذا اليقين فى الحفز إلى النظر ، وفى إثارة الأنا لتحليل والبحث . فاليقين الحسى لا يشكل موضوعاً حقيقياً بل هو بمثابة تمهيد لهذا الموضوع . وعلى هذا فهو أدنى مراتب المعرفة .

فهو يعرض على الموضوع في كيفيات لا يستطيع أن يفسرها . والوعى الفلسفى يرى أن للموضوع الحقيقى الذى ينبغى النظر إليه حدين :

١ - الموضوع المدرك .

٢ - والذات المدركة .

فالوعى في محته عن الحقيقة يتنقل بين الذات وبين الموضوع تارة هنا وطوراً هناك . ولا يمكن أن يتم الإدراك إلا بفضل الجمع بين النظر إلى الذات من جانب وبين النظر إلى الموضوع من جانب آخر . وحين تشير الذات إلى موضوع فإن هذا الموضوع يلوح لنا في الحال واحداً ، مع أنه من جانب آخر - جانب الموضوع - ليس واحداً ، بل باقية من الكيفيات . فمثلاً فص الملح واحد إذا نظرنا إليه من جانب الذات ، فإذا تأملنا فيه من جانب الموضوع لوجدنا أن ثمة كيفيات تتساق في ، كالشكل المكعب والعنصر القلوى واللون ، وبفضل تساوقها معاً وفى آن واحد يكتسب فص الملح موضوعيته . فوضوعيته على ذلك موضوعية مؤقتة مستمدة من اجتماع هذه الكيفيات في ملابسات معينة .

وليست هذه الموضوعية مطلقة لأنها يمكن أن تشكل موضوعاً آخر ليس فصاً من الملح ، قد يكون قطعة من البللور . فالموضوع موجود إذن بفضل كيفياته وقد لاحظنا بصدد اليقين الحسى أن وعينا قد استدل من الفردى (ج) إلى الجزئى (ب) إلى الكلى (أ) . وفى الإدراك ينعكس الوضع ففيه نبدأ من الكلى ، أى من الصورة الزمانية المكانية ، ومن قاعدة الكلى نسعى للوصول إلى الشيء أى إلى الفردى الذى يشغل مكاناً معيناً ولحظة محددة . وحينئذ تتمثل في هذا الفردى مجموعة من الكيفيات النوعية ، وهى التى تمثل الجزئى ، فأين هو الشيء إذن إذا كانت كيفياته وخصائصه لا توجد فيه فحسب بل وتوجد في غيره من الأشياء أيضاً ؟

فالشيء البسيط الواحد الذى يتميز من سائر الأشياء ليس إلا هذا الحيز الذى تتلاقى فيه الكيفيات . فالملح ليس متبلوراً إلا في نفس الحيز الذى يكون فيه قابلاً للذوبان موصلاً جيداً للحرارة وللمغناطيسية . ولكن هذا الشيء الواحد البسيط لم يتهياً لنا أبداً أن نراه ، فهو الجوهر الذى لا يمكن لنا ادراكه . وإنما يقتصر ادراكنا على الكيفيات التى تتساق وتتلاقى في مكان معين فتشكل الشيء المدرك . . فليس أمام وعينا إلا أن يركز الانتباه على الذات . فان الوعى يكتشف أن الشيء الذى نبذل جهدنا لإدراكه ، إنما هو نفسه ثمرة الوعى . نعم ، أن الشيء يمثل لحواسنا المختلفة من زوايا مختلفة ، من حيث اللون والشكل والاتصال الكهربائى والمغناطيسى ، ونحن نعتقد أنه شيء واحد ، وأنها نستطيع أن نميز فيه صفات مختلفة ، ولا يمكن لهذه الصفات فى وضعها القائم أن يكون لها سمة العموم ، وإنما هى كيفيات مرتبطة بالاحساس الخاص الذى تنهض به الأنا ، فكان هذه الكيفيات تنتمى إلى الأنا .

فبدون الأنا لم يكن فى الوعى ادراك الكيفيات مجتمعة وتمثل الشيء كموضوع واحد . وعلى ذلك فمن الوهم القول بأن هذه الكيفيات موجودة بالفعل فى الأشياء . فهذه الكيفيات لا تعدو أن تكون ادراكات متمية للأنا ، ويمكن للأنا بواسطتها أن تتمثل الأشياء . وهى ، من حيث هى كذلك ، متعددة متفاوتة متبددة ، والأنا هى التى تجمعها فى صعيد واحد ، فالفضل لها أولاً وآخر فى الإدراك .

وبناء على ما تقدم يمكننا أن نحلل كنه الشيء المائل أمامنا على النحو التالى :

١ - يوجد الشيء لذاته ككائن مستقل متميز .

٢ - ويوجد الشيء لغيره من حيث أنه لا يوجد إلا للوعى .

وبلاحظ أن هذين الجانبين متناقضان ، فوجود الشيء لذاته متعارض مع وجوده لغيره : والحقيقة

منبثقة دائماً من هذا التعارض وهذا التناقض . فبالنسبة إلينا نلاحظ أن الموضوع المدرك هو ظاهرة بسيطة تماثل بساطتها المعرفة التي نجتمعها منها . ومع ذلك فهذه الظاهرة هي التي تبين لنا أن الحقيقة الموضوعية الكامنة في العالم هي الفكر . فذلك الشيء الذي نملكه في قبضتنا ليس شيئاً منعزلاً عنا ، وإنما هو شيء منبثق منا من حيث أن كيوياته وصفاته لا وجود لها فيه بل وجودها منا . فكان فكرة الشيء أو الموضوع ليست إلا فكرة الأنا منعكسة خارج ذاتنا . فالأنا حين تنعكس خارج الذات تغدو « لا أنا » . فكاننا بهذا قد نفينا الشيء كيقين حسي واحتفظنا بالفكر .

٦ - الفهم

وليس معنى انطامس الموضوع في مرحلة الإدراك انزواءه بعيداً عن الواقع ، بل لا بد للموضوع من أن يظهر من جديد وقد اكتسب واقعاً له صفات معقولة ، أسى من تلك الصفات التي تبينها في مرحلة الإدراك ، وأعنى بها الكيفيات الحسية .

فما هو هذا المعقول إذن ؟ وكيف يتأتى لهيجل أن يتخلص من المأزق الذي تورط فيه ، وهو تمثل الموضوع لذاته كشيء (يقين حسي) ثم تمثله لغيره ككيفيات (الإدراك) ؟ هل نمة حقيقة كامنة ما برحت ممتنة علينا ، ولكننا نتوسل في الوصول إليها من آثارها ؟ لا بد أن هناك سبباً للوجود ، ويرى « هيجل » أن هذا السبب هو قوة أو طاقة تظهر وتختفي ثم تظهر من جديد فهل يمكن أن تكون هذه الطاقة جوهرأ كامناً وراء الظواهر ؟

إننا نرى الواقع من زاويتين :

١ - زاوية الظواهر ، فالواقع يشغل مكاناً تجتمع فيه صفات تحمل إليه الشكل واللون والمغناطيسية والكهرباء .

٢ - من زاوية الطاقة المتمثلة وراء هذه الظواهر كلها ، والتي لا ندرى لها كتباً .

ولكننا لا نستطيع أن نسلم بوجود الواقع إلا إذا سلمنا بهذه الطاقة الكامنة المنتجة له . إن الواقع في نظر « هيجل » هو تلك الوحدة التأليفية التي تجمع بين الطاقة الكامنة المحركة وبين آثارها في كل شامل . هذا الكل الشامل هو الحقيقة . إننا لو تأملنا في مختلف الظواهر لرأينا دائماً قطبين في كل ظاهرة ، ومع كونهما متناقضين متنافرين فهما لازمان مع ذلك لتحقق الظاهرة . فهناك في الكهرباء السالب والموجب وبالتقائهما تحدث الظاهرة الكهربائية وحيثما نظرنا في الظواهر مادية وإنسانية ، في الطبيعة وفي التاريخ البشري ، رأينا هذا التأليف بين القطبين المتنافرين .

وعلى ذلك يمكننا أن نستخلص مع « هيجل » أمرين أساسيين :

١ - لو أننا تأملنا في الظواهر لرأينا مدى ما بينها من خلاف ندرکه بالاحساس ، وأنواع الاختلاف هي التي تشكل المادة اللامتناهية لعالمنا .

٢ - ولو أننا نظرنا بعد هذا نظرة تأليفية لرأينا أن هذه الاختلافات العديدة تنحل دون أن تختفي وتذوب دون أن تضعيق مقوماتها في موجود كلي بسيط هو الطاقة الكامنة وراء هذا التعدد في الظواهر المتباينة المختلفة .

فاذا عسى « هيجل » أن يستخلص من هذا ؟ إن هناك عالماً حسيأ ! هذا أمر لا مرأه فيه . ولكن لا يمكننا أن نستمد معرفتنا بالاستغراق في هذا العالم والاستسلام له ، والرضوخ لمرحلة اليقين الحسي ، وهي مرحلة مقفرة . إذن لا بد أن نسمو على هذه المرحلة إلى مرحلة ما فوق الحس ، حيث « القانون » الذي يدير حركة الظواهر . وبفضل القوانين تنحرف الظواهر في نسق عام شامل .

والنظر إلى الظواهر على أنها تخضع طبقاً لقوانين
هو فهم لها ، وهذا الفهم يشكل لنا تصوراً سليماً للواقع
الذى نعيش فيه . فالفهم يجعلنا نملك منطقاً أسمى من
اليقين الحسى ومن الإدراك . أما وقد نفذنا بالفهم إلى
أعمق الظواهر فأننا لا نجد إلا الفكر . فالواقع يتطوى
إذن على الفكر ، ولولا هذا لما كان فى الامكان أن
نصل إلى لب الواقع بمجرد التسليم باليقين الحسى أو
الإدراك .

٧ — الوعى بالذات

إن الواقع هو هذا النشاط الكلى الشامل الذى يمارسه
الفكر . فالموضوع لذاته ما برح مفلتاً منا ، وليس معنا
إلا الموضوع لغيره . ليس معنا إلا الأنا التى تواجه
الموضوع ، وفى هذه الأنا ينضج الوعى بعد أن جال
هذه الجولة من اليقين الحسى عبر الإدراك إلى الفهم .
وقد اتضح لنا فى مرحلة الفهم أن الأمر أولاً وآخره
مرجعاً إلى « الأنا » ، وأن التقاء الذات والموضوع على
أكمل وجه إنما يكون فى الوعى من حيث هو . أن
الأشياء التى ميزها لنا اليقين الحسى والإدراك والفهم
تلوح لنا وكأنها انعكاس لفكرنا خارج الذات .
فالمراحل التى قطعناها من أجل المعرفة يمكن اعتبارها
مراحل من أجل الوعى بالذات ، وليس فى استطاعتنا
أن نعزل مرحلة منها عن سائرهما .

والأنا هى التى لا تتغير ولا تتحول فى أية مرحلة
من المراحل التى قطعناها . هى ذلك المحور الأصيل الذى
يدور حوله كل نشاط ، هى تلك النقطة الارتكازية
التي ينام بها تحقيق الوحدة والشمول . والإنسان من
حيث هو كائن حتى فرد فهو خلاصة موجزة للحياة
التي تلبس فى الكون . وهو منفصل عن الحياة فى

الظاهر متحد بها فى الأعماق فى آن واحد . والحياة
لامتناهية ليس فى وسعنا أن نحيط بها بالفكر ، ولو كنا
أحاطنا بها فعلاً إحاطة كاملة لكان فى هذا فناؤنا . فإن
عدم إحاطتنا بهذا الكلى اللامتناهى هى التى تحفزنا دائماً
إلى التأمل الخصب .

إن المعرفة هى ذلك النشاط الدووب المتصل الذى
يبدله الوعى دائماً أبداً من أجل الإحاطة بالحقيقة . وهنا
فى ذروة الميتافيزيقا الميجلية نجد كل شئ بين يدي
الفكر . فالوعى هو منبع النشاط الفكرى المتجدد ،
والحقيقة هى ذلك الكلى اللامتناهى الذى نسعى دوماً
للإحاطة به ، هى الحياة التى ترمى أطرافها وتفلت
من كل تحديد .

٨ — التطور الحضارى

وينطلق « هيجل » من مجال المعرفة إلى مجال
المجتمع الإنسانى ، فيبين لنا كيف أن الفكرة تحقق ذاتها
فى ميدان المجتمع الإنسانى بطريقة أكمل من تحققها فى
الميدان الطبيعى . ويتم لها ذلك خلال الاتحاد الوثيق بين
الفكر فى نشاطه الدووب وبين الواقع ، ومسلمته الأولى
هنا هى أن العقل يحكم العالم ويحدد تطوره .

ويرد « هيجل » التاريخ إلى تطور الفكرة المطلقة ،
ويستخلص من ججاج الأحداث التاريخية العوامل
الجوهرية التى تنم عن الخطوات التى يقطعها الفكر .
ولا يعدو مجرى التاريخ أن يكون انعكاساً لحركة
الفكر . وما دام « هيجل » قد رد التطور الحضارى إلى
تطور الفكر فقد حكم التاريخ بأحكام المنطق ، أى
منطق المتناقضات كما وضعنا ذلك من قبل . ومن ثم
تغدو نظريته للتطور الحضارى ذات طابع أولى استنباطى
ولا يكون التاريخ مجرد وصف للأحداث . ويحفظ

« هيجل » من بين زحمة الوقائع العديدة ، وحشد الأحداث المتعاقبة بما يعبر في لحظة عن مرحلة من مراحل حركة الفكر . فالتتابع الواقعي للأحداث أمر لاحق لارتباطها المنطقي ، ونظام الأحداث في الزمان مرهون بنظامها في التسلسل المنطقي . في كنف هذه الصورة يستنبط « هيجل » الخطوط العامة للتطور الحضارى .

وفكرة « هيجل » عن التاريخ من حيث هو تطور منطقي مؤسسة على فكرته عن التقدم ، وهي فكرة عامة شائعة في الفلسفة . وهذه الفكرة عنده هي التعبير الإيديولوجي عن نشأة البورجوازية ، وهي تبرر امتلاكها للسلطة كأمر مقرر في سياق التاريخ . وعلى هذا يشيد « هيجل » بمجهود البورجوازية ، وهي ليست بورجوازية ثورية كالبورجوازية الفرنسية في القرن الثامن عشر . ومن هنا نرى أن فكرة « هيجل » عن التقدم محصورة في نطاق حرصه على تبرير الواقع القائم ، وقوله إن تاريخ العالم هو الحكم القيصلي . فعنى هذا أن مراحل التطور التاريخي تبرر أهمية البورجوازية ، ومعناه أيضاً أنه ما دام العقل مرتبطاً بالواقع وما دام يحقق ذاته دائماً فيه ، فعلى الفيلسوف أن يحرص جهده في تسجيل عمل العقل والكشف عن مقاصده دون أن يلود بالتأمل في المستقبل^(١).

ويتحقق التقدم في التاريخ بمبدأ أول أو ذات عليا هي الفكر المطلق الذي يصبح على مراحل على بيئة بجوهره في العالم ، أعنى الحرية . هذا الوعي بالجوهر

(١) يلاحظ أن التناقض الأساسى في صميم فلسفة « هيجل » التاريخية هو التناقض بين الحركة الجدلية اللامتناهية للفكر التى تتحدد التطور التاريخي ، وانقطاع هذه الحركة حين يحصر هيجل نظراته في تبرير ما هو قائم بالفعل ، كما هو الشأن في دفاعه عن الدولة البروسية حيث يختصمها بقيمة مطلقة .

يتعكس على صفحة تطور الإنسانية ، التى تنطلق بدورها تدريجاً نحو الوعي بالحرية . وتحقق الحرية في سياق الفترات العظيمة في ثنايا التاريخ ، فالحرية تصبغ الحضارة الإنسانية بصبغتها النوعية وتطبعها بطابعها الخاص : فالإنسان يختلف عن الموجودات الأخرى من جاد ونبات وحيوان ، وهى الموجودات التى تتأثر تأثيراً سلبياً أعنى ببيئتها . إن الإنسان موجود مفكر وهو من حيث هو كذلك ذات فعالة لها نشاطها الحر . وهذا النشاط الحر هو الذى يطبع التاريخ الإنسانى بطابعه .

وحيث مزج « هيجل » تطور التاريخ بتطور الفكر جعل للتطور التاريخي ضرورة منطقية ، فغدت مراحل التطور الإنسانى معادلة لمراحل التطور الفكرى . وقد طرأت فكرة تطور الإنسانية على مراحل من قبل « هيجل » « لكانط » و « هرder »^(١) ولكنهما كانا ينظران إلى كل مرحلة على حدة وبذلك كانت نظرتهما شبه ثابتة ، بينما حاول « هيجل » أن يدرس التطور التاريخي لا في مراحل العديدة لبيان الطابع الجوهري لهذه المراحل فحسب ، بل كان حريصاً أيضاً على أن يتعمق حركته لبيان العوامل العقلية التى تحدد الانتقال الجدى من مرحلة إلى أخرى ..

(١) ينظر « هرder » للطبيعة نظرة غائية ، فقد حددت كل مرحلة من مراحل التطور ، فبهد الطريق للرحلة التى تلحقها . بيد أن تدخل الإنسان يفسى هذه المراحل سراعاً ويصل بالتطور إلى قمته ، ذلك لأن الإنسان كائن عاقل أخلاق . فالقوى الفكرية الروحية هى التى ينام بها التسجيل بالتطور وتحقيق التقدم .

ويصنف « كانط » التاريخ صنفين : تاريخاً خاصاً وهو الذى يعنى بتفاصيل الأحداث ، وتاريخاً عاماً يشكل التصور العقل للمعنى الشامل لسير الإنسانية . ومن خلال هذا التصور ينفذ العقل إلى أحاق الأحداث ، ويستشف مضامينها الكامنة .

راجع في هذا ص ٨٩ - ٨٨ - ١٠٤ من :

R.G. Collingwood : The Idea of History, Oxford, 1056.

في هذا التطور يختص « هيجل » الأفراد بالاهمية بقدر ما يكون هؤلاء الأفراد أدوات لتحقيق أغراض أسمى ، وبقدر ما تتمثل فيهم معالم حقبة من حقبة الفكر المطلق . إن دور أعظم الرجال من أمثال الأسكندر وقيصر و نابليون ، هو في أنهم يعبرون تعبيراً لاشعورياً عن روح العالم . فهم إذ يقوضون النظام القائم يعملون على تشييد نظام جديد ، فيشكلون بهذا حلقات في سلسلة التطور ، وبفضل هذه الانتفاضات والانقلابات يتم التقدم .

وتستبان معالم هذا التقدم في مجموعة من الشعوب التاريخية العظيمة ، كل شعب منها يتولى في لحظة من اللحظات التعبير عن روح العالم . واللحظة التي يحقق فيها شعب عظيم مهمته هي أيضاً لحظة اندحاره وتدهوره . ذلك لأنها تدع المجال لتقيضه ، أعني مرحلة جديدة في تطور روح العالم ، ويقع على عاتق شعب آخر مهمة تحقيق هذه المرحلة .

وفي العالم الشرقي ، وهو أول مرحلة من مراحل تحرير الفكر ، حيث نهض الجنس البشري من الوحشية والبربرية ومضى نحو العقل ، نلاحظ أن الحرية تتمثل في إرادة الطاغية فهو وحده الحر . وفي العالم اليوناني الروماني حيث ارتقى الفكر إلى مرتبة أسمى من الوعى الذاتي نجد أن الحرية تتمثل في الأرستقراطية ، فهي وحدها الحرة . أما العالم الألماني الذي انبث فيه المسيحية فقد وصل إلى تمام وعيه بذاته ، فتحققت الحرية للجنس البشري كله .

ويتمثل تطور الحرية في التاريخ في تطور أشكال الدولة . فالدولة تحقيق لروح العالم ، وروح العالم هو الذات الفعالة والعامل الحاسم في التاريخ . و « هيجل » يرى أن التاريخ لا يخرج عن نطاق الدولة ، فالصور

الاجتماعية السابقة عليها لا تعدو أن تكون وحشية وبربرية تنتمى بالأحرى إلى حياة الحيوان حيث يغيب الفكر . فالتاريخ يبدأ ببداية الدولة ، وتبرز الدولة للوجود حين ينظم الأفراد علاقاتهم تنظيمًا عقلياً .

ويقرر تطور الدول بصراع متصل بين العقل وبين الطابع اللاعقلي الذي يسود في فترة ما النظام السياسي لمجتمع من المجتمعات . ويفضى هذا الصراع إلى انهيار الشكل القائم للدولة ، وقيام شكل أسمى . ويرى « هيجل » أن الهدف الأسمى للتطور يتمثل في الدولة البروسية ، فهي نبت العقل ، وهي تجمع في كل متكامل بين إرادة الأفراد والإرادة العامة ، فتتحد بذلك الحرية والسلطة ، ويرضى الناس على أن يكون المبدأ الأعلى للمجتمع لاحقاً للقانون . لقد تأسست هذه الدولة على احترام القانون ورعاية النظام ، وهي بعيدة عن السلطة العسفية ، وعن الديمقراطية الثورية على حد سواء ، فهذه الدولة هي أكمل تحقيق لروح العالم .

٩ — الأخلاقية الموضوعية (القانون والدولة)

ويرى « هيجل » أن القانون يعبر عن الإرادة العاقلة وهو يحقق ذاته تدريجياً كحرية . وي طرح « هيجل » جانباً وجهة النظر العقلية التي تعتبر القانون أمراً مطلقاً خارجاً عن دائرة التاريخ ، ومستمداً من مبادئ عامة خالدة تنطبق على جميع المجتمعات ونحكم التطور التاريخي . ذلك أن المذاهب العقلية قد تمددت في تصور المجتمع تصوراً عقلياً محضاً ، وفي النظر إلى الإنسان باعتباره فرداً لا من حيث كونه عنصراً اجتماعياً . ويترتب على ذلك حتماً ربط القانون في عجلة رغبات الأفراد وحاجياتهم ، بغض النظر عن الضرورات العليا للمجتمع والدولة .

الطبيعى للجنس البشرى ، بل يحدده تطور الفكر ، كما هو الشأن فى الطبيعة وفى التاريخ . فبعد أن يخضع الفرد للأسرة والمجتمع ، وهما شكلان لم يكتملا بعد ، يتحرر منهما ويجد التعبير الكامل عن ذاته فى الدولة ، وحينئذ يتم له الوعى بذاته .

وكما ربط « هيجل » فى فلسفة التاريخ بين تطور تصور الحرية وتماقبات قترات التاريخ العظمى ، نراه يربط فى فلسفة القانون بين تطور الأخلاقية الموضوعية وتطور الاقتصاد السياسى . فالاقتصاد السياسى يقتصر دوره على تزويدنا بالمواد التى نستعين بها فى بنائنا التأملى الذى يهدف إلى تبرير قيام الدول على أساس من الأخلاق والقانون . والأسرة والمجتمع والدولة هى المراحل الثلاث المتعاقبة التى ينهض فيها الفرد من الأخلاقية الذاتية إلى الأخلاقية الموضوعية . وتتواءم الأهداف التى يحققها الفرد فى الأخلاقية الموضوعية مع حاجات الجماعة وأهدافها .

إن الإنسان لم يكن أبداً فرداً منعزلاً ، فهو يعيش مع أقرانه ويعتمد عليهم ، كما يعتمدون عليه . وعلى ذلك فلا معنى للنظر إليه معزولاً عن مجموعة النظم التى تشيع حاجاته ، والتى هى فى ذاتها تعبير عن الفكر فى العالم . وأقدم هذه النظم التى يكشف عنها التاريخ ، هو الأسرة . فالأسرة ترضى مطالب الإنسان الحسية وتحميه وترعاه بطريقة بدائية . والأسرة وحدة ، تنظر إليها بعض المجتمعات ، كالمجتمع الصينى مثلاً ، على أنها أشد واقعية من الأفراد الذين يؤلفونها . إن الأسرة وحدة تنطوى على فكرة أساسية هى ذلك الحب المتبادل ، ومن هذه الوحدة يبدأ « هيجل » تحليله للدولة .

والأسرة أعجز من أن تحقق للإنسان ، اشباعاً

ويسلم « هيجل » مع أنصار الرومانسية (وروسو فى مقدمتهم) بضرورة ارتباط القانون بالواقع الاجتماعى واتصاله بالتطور الحضارى ، وأن يعد الفرد نفسه للانخراط فى سلك الجماعة بحيث يغدو تابعاً لها . ولكنه يأتى أن يكون القانون مستمداً من العادات والعرف الجارى ، كما يستنكر أن يكون فى تبعية الفرد للجماعة محض خضوع سلبى لسلطات الماضى وأنظمتها . إن خضوع الفرد خضوعاً تاماً كلياً لسلطة الدولة المطلقة هو المبدأ الأساسى لفلسفة القانون الهيجلية . ويتم انخراط الفرد فى سلك الجماعة فى دولة مثالية تختلف عن الدولة القائمة فى أنها ليست مرآة للمجتمع وليست أداة له ، هى بالأحرى تقبض له ، وهى تمثل فى مواجهته المصلحة العامة . والدولة هى المهدف النهائى للقانون . ويمثل تطور القانون ، شأنه شأن تطور التاريخ عملية مطردة من أجل صياغة الواقع صياغة عقلية من ثانيا لتحقيق الحرية . وليست الحرية تعبيراً عن الإرادة الفردية ، وإنما هى رضى الفرد أن يكون تابعاً للمبادئ العامة للأخلاق الموضوعية ، والدولة هى المعبر الأكل عن هذه الأخلاق الموضوعية .

وتصور الحرية مرتبط هنا بتصور الملكية . فمع أن الملكية تنطوى على إهدار المساواة بين المواطنين إلا أنها تكفل تحقيق المصلحة العامة . فإذا كانت العقود تفرض على الناس التزامات تجعلهم يقرون بملكية غيرهم من الناس ، فإن هذه العقود تتخطى مجال المنافع الفردية وتفضى إلى قيام صورة جديدة من صور الأخلاقية ، هى الأخلاقية الموضوعية ، فتنشأ مرحلة أسمى من مراحل القانون ، وتنشخص هذه الأخلاقية الموضوعية فى الأسرة والمجتمع والدولة .

ولا يأتى تطور الأخلاقية الموضوعية نتيجة للتطور

وللدولة خصائص جوهرية . فالدولة إلهية ، فهي
أسمى صورة لتحقيق الفكر في تقدمه في ثنايا العصور .
أو بعبارة أخرى هي تعبير عن روح العالم . إن الدولة
هي الفكرة الإلهية في الأرض ، إنها بصمة الله على
وجه الدنيا . فالدولة لا تنشأ عن عقد — كما ذهب إلى
ذلك روسو — وإنما هي غاية في ذاتها ، ولما كانت
أسمى تعبير عن روح العالم ، فلا يمكن أن يتم تطور
روحي فكري خارج نطاقها ، كما لا يمكن أن يتم
تطور طبيعي خارج نطاق الإنسان .

والفرد قادر على أن يعمل عملاً أنانياً دون ما تفكير
في الغير ، وتمدن يتبع غرائزه كالحیوان . حين يسلك
هذا المسلك يخرج عن دائرة الارتباط بالفكر ، فالفكر
فيه نائم ، ولذلك يغدو عبداً للخطأ ومطية للارغبة .
ولكنه حين يسعى للتوافق مع الفكر يعبر عن إرادته ،
وبقدر نجاحه في ذلك يكون فهمه لغايات الفكر البعيدة ،
وبقدر تحقيقه لالتزامات الفكر السليمة يغدو حراً .
فحرية الفرد ليست اختياراً مجرداً بل هي إرادة ما هو
معقول ، ما يتسق مع الفكر . والدولة هي خير مرشد
لل فرد فهي التي تبين له أن إرادته تلزمه بأن يتبع العقل .

ثالثاً — نصوص مختارة من «ظاهريات الفكر»^(١) ،

في الادراك : « إنني أدرك الشيء كواحد ، وعلى
أن أجعل طابع « الواحد » ثابتاً له . وإذا حدث أثناء
الادراك شيء مناقض لهذا لوجب على أن أفسره على أنه
منتم لتفكيرى . والآن ، ثمة كيانات متنوعة قائمة في

(١) النصوص مأخوذة من ترجمة « بايل » الإنجليزية ،
وترجمة « هيوليت » الفرنسية :

The Phenomenology of Mind, translated by
J.B. Baillie, London, 1931.

La Phénoménologie de l'Eprit, traduction de
Jean Hyppolite 2 vols., Paris, 1931-1941.

ملائماً لمطالبه . وكلما نما الأطفال وترعرعوا تركوا دائرة
الأسرة إلى دائرة أوسع . هذه الدائرة هي دائرة
المجتمع . وهذا المجتمع هو التقيض الذى يواجه الموضوع
الأصلى أى الأسرة . ويختلف المجتمع عن الأسرة التي
ينظر إليها أفرادها على أنها أشد واقعية منهم ، إذ هو
بمثابة مضيف يستضيف أفراداً مستقلين تربط بينهم
روابط المنفعة الذاتية والالتزامات الاجتماعية . وبينما
طابع الأسرة الأساسى المحبة ، نجد طابع المجتمع التنافس .
وفي المجتمع تنشأ التجارة وتنهض الصناعة لارضاء
حاجات الناس . وفي المجتمع ينتج الفرد لارضاء حاجاته
وحاجات أسرته ، ويخدم في نفس الوقت أقرانه .
وبذلك يكون للمجتمع معنى عقلى ومغزى كلى .
وتسن في هذا المجتمع القوانين وان لم تكن بالضرورة
عادلة ، ويقوم جهاز الشرطة بحفظ الأمن ويكتسى
المجتمع بذلك برداء الدولة . وباطراد نموه تنتشر
الشركات والمؤسسات فيتعلم الناس ألا يفكروا في
مصالحهم بقدر ما يفكرون في مصالح الكل الذى
ينتمون إليه . فهذه المنظمات لا تثير الغريزة الاجتماعية
الأصلية أعنى غريزة التنافس ، بل تنمى غريزة الدولة
وهي غريزة التعاون . هنا يواجه الموضوع (الأسرة)
نقيضه (المجتمع) ، ويتمخض عن هذا تأليف بين
النقيضين يضم خير ما في كل منهما . وهذا التأليف
لا يذيب الأسرة أو المجتمع وإنما يضيف عليهما التناغم
والوحدة . هذا التأليف هو الدولة . فالدولة بهذا كائن
أسمى يحقق رفاهية الأفراد وحررتهم ، ويربط مصالح
الأسرة والمجتمع بأهداف كلية شاملة . وليس معنى
هذا طمس ذاتية كل من الأسرة والمجتمع ، فان
التناقض قائم في الأعماق ، والتناقض هو مناط الحيوية
في الحياة الإنسانية .

العقل المقتن : « . . . وثمة أمر آخر مشهور مفاده : « أحب لجارك ما تحب لنفسك » وهو موجه إلى أى فرد فى علاقته بفرد آخر ، وهو يؤكد هذا كقانون يجرى بين كل فرد وآخر ، أغنى علاقة أو شعوراً . إن الحب الفعال يستهدف نحو الشر عن شخص واثبان الخير له . ولكى نفعل ذلك علينا أن نميز ما هو الشر وما هو الخير المناسب لمواجهة هذا الشر ، وم تتألف بوجه عام سعادة الفرد . فينبغى أن نحبه بذكاء ، فالحب الغبي يجلب له سوء ، ربما أكثر مما يجلب له الكراهية . إن الفعل الطيب الحقيقى ، فى أغنى وأهم شكل له يتمثل فى العمل الكلى الذى تنهض به الدولة . وهو عمل لو قورن بعمل الفرد الجزئى لبدأ هذا إلى جانبه عملاً تافهاً لا يكاد يستحق الحديث عنه .

« إن الجوهر الأخلاقى الصميم ليس له مضمون فعلى فى ذاته ، وإنما هو فحسب مقياس لتقرير ما إذا كان مضمون ما قادراً على أن يكون قانوناً أو لا . . . : ما إذا لم يكن المضمون يناقض ذاته . فالعقل كقن لا يعدو كونه معياراً ، فبدلاً من أن يضع القوانين ينهض بفحص ما هو موضوع بالفعل » .
(ص ٤٤٣ - ٤٤٤ ترجمة بايلى - ص ٣٤٦ - ٤٨ ج ١ ترجمة هيبوليت) .

العدالة : « إن الكل هو توازن ثابت لجميع الأجزاء وكل جزء هو فكر فى ليه ، فكر لا يبحث عن إشباع فيما وراء ذاته ، ولكن لديه الإشباع من ذاته من حيث كونه فى حالة توازن مع الكل . هذا التوازن لا يمكن أن يعيش إلا إذا انخرطت فيه عدم المساواة ، فيختل وبالعدالة يعود سيرته الأولى . فالعدالة ليست مبدأ دخيلاً ، وهى ليست كذلك عملاً مشيناً يتمثل فى تبادل الحقد والغدر والجحود بطريقة غير معقولة تخضع

الإدراك تبدل إلى كفيات للشيء ولكن الشيء « واحد » ونحن نكون فى أنفسنا على بينة بأن هذه الكفيات تعدد ، وأن الشيء لم يعد وحدة . فهذا الشيء هو فى الواقع أبيض فى نظرنا ، وله مذاق فى لساننا ، ومكعب فى لساننا ، وهكذا . فتعدد هذه الجوانب لا يأتى من الشيء ولكن منا ، ونجد أن هذه الكفيات كلا منها منفصل عن الآخر ، ذلك لأن الأجزاء التى تأتى بها متميزة فى ذاتها ، فالعين متميزة عن اللسان وهكذا . وبالتالي فنحن بمثابة الوسيط الكلى ، تكون عنده هذه العناصر منفصلة بعضها عن البعض موجود كل منها بذاته . ومن ثم فنحن حيث اعتبارنا لأنفسنا كوسيط تنمى فيه الكفيات إلى تفكيرنا ، نحفظ بتجانس الشيء وحقيقته « كواحد » ونحافظ عليه » .

(ص ١٦٩ - ١٧٠ ترجمة بايلى - ص ١٠٠ ج ١ ترجمة هيبوليت) .

العقل الملاحظ : « إن العقل كما ينبثق مباشرة فى شكل وعى يقينى بكونه الحقيقة كلها ، يتخذ الحقيقة فى معنى الوجود المباشر ، وكذلك يأخذ وحدة الأنا مع الوجود الموضوعى ، بمعنى الوحدة المباشرة ، وحدة لم يفصل العقل فيها بعد - ثم يوحد ثانية - لحظات الوجود والأنا ، أو بعبارة أخرى الوحدة التى لم يصل العقل بعد لفهمها . فالعقل من ثم حين يظهر كوعى ملاحظ يستدير إلى الأشياء بفكرة أنه يأخذها كأشياء حسية مقابلة للأنا . ولكن عمله الفعلى يناقض هذه الفكرة . ذلك لأنه يعرف الأشياء ، فهو يحول طابعها الحسى إلى تصورات . أغنى إلى نوع من الوجود هو فى ذات الوقت أنا ، فهو يحول الفكر إلى فكر موجود ، أو الموجود إلى موجود مكون تكويناً فكرياً ، ويؤكد بذلك أن للأشياء حقيقة من حيث كونها مجرد تصورات » .

(ص ٢٨٢ ترجمة بايلى - ص ٢٠٥ ج ١ ، ترجمة هيبوليت) .

للاعتباط والصدفة ، تطبق القانون بنوع من الارتباط غير المعقول ، دون أية فكرة ضابطة أو فعل ضابط باقتراف الذنب أو اسقاطه ، دون أى وعى بما ينطوى عليه ذلك . فعلى العكس من هذا ، وجود العدالة فى القانون الإنسانى معناه العودة إلى الكل ، إلى الحياة الكلية للمجتمع يجمع شمل العناصر التى تبددت بعيداً عن توازن وتناغم الكل . . . هذه الطريقة تكون العدالة هى الإرادة الواعية بذاتها للكل .

(ص ٤٨١ ترجمة بايلي - ص ٢٨ ج ٢ ترجمة هيوليت) .

الفرد والدولة : « الذهن الواعى بذاته ، لا شك يجد فى سلطة الدولة حقيقته العارية البسيطة ، وبقائه . ولكنه لا يجد فيها فرديته من حيث هى كذلك ، فهو يجد وجوده الجوهري ، ولكنه لا يجد فيها ما يكون

عليه لذاته . فهو يجد أن الفعل من حيث هو فعل فردى ينبذ بالأحرى وي طرح جانباً ويستعاض عنه بالطاعة » . (ص ٥٢٢ ترجمة بايلي - ص ٦٢ - ٦٣ ج ٢ ترجمة هيوليت) .

« والنمط النبيل للوعى يجد ذاته إذن فى ارتباطه بسلطة الدولة ، بمعنى أن هذه السلطة ليست ذاته بل هى قبل كل شىء جوهر كلى ، يجد فيها الذهن تحقيقاً لوجوده الجوهري ، ويكون على وعى بغرضها ومضمونها المطلق . وإذا يرتبط الوعى ارتباطاً إيجابياً بهذا الجوهر ، فإنه يقف موقفاً سلبياً من أغراضه الخاصة ومن مضمونه الخاص ووجوده الفردى ، ويعمد إلى طمسها . هذا النمط من الوعى هو بطولة العمل ، هو الفضيلة التى تضحى بالوجود الفردى من أجل الكلى ، وتفسح من ثم لهذا الكلى فى الوجود » . (٥٢٦ ترجمة بايلي ٦٦ ج ٢ ترجمة هيوليت) .



ديوان شعر كاتوللوس

بمقام
الدكتور احمد عبد الرحيم ابو زيد

والهجاء وفي مسراتهما وآلامهما وفي اخلاصهما الصادق
وثباتهما في الحياة وملاحظتهما الدقيقة ونظرتهما إلى
العالم المحيط بهما وفي قوة شعورهما وتعبيرهما البسيط
المهادف وجهما للأشياء الجميلة في الطبيعة ؛ تلك
الأشياء التي كانا ينفعلان بها .

ويضعه بعض الأدباء في مصاف الشعراء من أمثال
« دى موسيه » و « كيتس » ولسلسلة شعره وتدفعه
وضعه « سوينبرن » winburne إلى جانب أعظم الشعراء
الغنائيين ماعدا « سافو » و « شيلي » من بين الذين
يعرفهم « سوينبرن » . وعندما علق على أشعاره
« إيليس » Ellis و « منرو » Munro اللذان عكفا
على دراسة كاتوللوس ، نظرا إليه كشاعر في مرتبة
« سافو » و « الكايوس » إن كاتوللوس نفسه تقيأ
بالخلود لشعره . ويظهر هذا التنبؤ من وعده لأصدقائه
بمديح خالد ، ولأعدائه بنجى على مر الأيام : وقد
تحقق هذا التنبؤ .

لقد أخذ كثير من أدباء العالم بشعر كاتوللوس
فترجموا أجمل أشعاره أو حاكوها وبكفى أن للذكر

كانت شهرة كاتوللوس الشاعر الروماني عظيمة
بين معاصريه في القرن الأول قبل الميلاد واستمرت
مع الأجيال اللاحقة . لقد كان شاعراً غنائيا يفوق
أى كاتب قديم . وذلك لما امتازت به أشعاره من
التعابير السلسة ذات اللغة الموسيقية ومن ابرازه لشعوره
الشخصي ولا سيما تجاه سيدة ألهمت عواطفه ودفعت
حبه إلى مرتبة تقرب من العبادة . ولم يعبر أى شاعر
روماني آخر تعبيرا مباشرا عن الطبيعة والحياة الإنسانية
بصدق مثلهما عبر كاتوللوس عن حبه الأول أو عن
سعادته وآلامه . إنه قدم لنا تجاربه وعواطفه الخالية
من الزخرف في صورة صادقة وعبارات حية .
وتحمل قصائده طابع السهولة والطرافة والوضوح
والتدفق الطبيعي وهو يضاهي بهذه الصفات الشعراء
الغنائيين العظام في بلاد اليونان ويفوق في الوقت نفسه
جميع من سبقه ومن خلفه من الرومان .

وهناك من يشبهه بالشاعر الاسكتلندي « روبرت
بيرنزه » وذلك لاتفاقهما في عواطفهما الجميلة الرقيقة
وفي طبيعتهما المتحركة وفي قدرتهما العظيمة على الحب

بعضهم وهم من أدباء الإنجليز : « پوپ » Poper و « كولى » Cowley و « والس » Walsh و « أولدهام » Ooldham و « بن جونسون » Ben Jonson وغيرهم . وكان « هريك » من أهم شعراء الإنجليز المعجيين بكاتوللوس ، فقد كتب « هريك » على غرار كاتوللوس مقطوعات غنائية قصيرة ، كما كتب عدة أغاني للزواج (epithalamia) وأهاجى كثيرة ومريثة عن موت أخيه . ولأوجه الشبه بينه وبين كاتوللوس أطلق بعض النقاد عليه « كاتوللوس الانجليز » English Catullus . وهناك شبه بين الشاعرين في الموضوعات والأسلوب ، سوى أن شعور كاتوللوس يبلغ ذروته في الانفعالات الصادقة بالحب والكراهية تلك الانفعالات التي تتدفق من قلبه . أما مشاعر هريك فهي نتيجة لتجارب بارعة من التخيل استوحى شخصياتها من نسج اخیاله .

ولد « كايوس فاليريوس كاتوللوس » C. Valerius Catullus حوالى سنة ٨٤ ق م . في بلدة « فيرونا » بشمال إيطاليا . وكان والده من الرجال المعدودين ويمتلك إقطاعية ومنزلاً ريفياً في شبه جزيرة « سبرمو » حيث بحيرة « جاردا » التي كانت تذهب إليها أسرته في الصيف . ومن المحتمل أن كاتوللوس كان يقضى الصيف والخريف بها بينما كان يقضى الشتاء والربيع في موطنه « فيرونا » ومن المحتمل أيضاً أنه تلقى بها علومه في البلاغة التي كان يهتم بها الرومان والتي كانت تكون جزءاً هاماً في التعليم عندهم ، ومن الجائز أنه أضاف إلى هذه الدراسات تعاليم « فاليريوس كاتو » وقد ذكر المؤرخ « سويتونيوس » أن « كاتو » كان يحاضر أبناء الأثرياء في الشعر بالقرب من « فيرونا » . ويعتبر « كاتو » أول من عرف الرومان

بشعراء الإسكندرية وكان له تلاميذه وتكونت على يديه مدرسة من الشعراء الشبان . وأصبح كاتوللوس بمساعدة أستاذه « كاتو » على علم بشعراء اليونان من جميع العصور منذ هوميروس حتى شاعر الإسكندرية « كاليماخوس » .

وكما كانت « فيرونا » ميداناً لتعاليمه كانت أيضاً مسرحاً للمذاته ، ذلك أن شاعراً غصاً ذا أب ثرى مثل كاتوللوس لابد أن تفتنه مظاهر الحياة البهجة في هذه المدينة التي خلعت عليها الطبيعة محاسنها إذ تحيط بها الجبال التي تغطيها الثلوج في الشتاء وتكسوها الكروم الخضراء في الصيف ، ويحيط بها النهر في شكل ثلثي دائرة كما تجملها بحيرة « جاردا » القريبة منها والتي تعتبر من أجمل بحيرات إيطاليا . ومما لاشك فيه أنها كانت قديماً — كما هي الآن — محاطة بمروج خضر تنمو فيها الأعناب وأشجار الزيتون وغيرها . ولا غربة في أن يلهم مثل هذا الجمال شاعرية شاب مثل كاتوللوس . ولاشك أن مثل هذا الشاب الغض الذي ينتمى إلى أسرة ثرية عرضة للانفاس في اللهو والملاذات . وترسم لنا مقطوعاته الشعرية (٣٢ ، ٤١ ، ٦٧ ، ١٠٠ ، ١١٠ ، ١١١) صورة عن حياته في فيرونا ومنها نجد أنه كان له أصدقاء من شباب فيرونا يشاركونه حياته العابثة ، وهو يسجل في هذه المقطوعات غرامياته مع النساء المتزوجات والعاهرات في بلدته . وبذلك نخبرنا — من خلال أشعاره — أنه بدأ حياته شاعراً غزلاً ورجلاً محباً للملاذات في أيام شبابه الأولى وقد شجعتة الحالة التي وصلت إليها المرأة في عصره — كما شجعت غيره من الشبان — على حياة العبث واللهو . ذلك أن الحالة السياسية والاجتماعية قد انهارت تدريجياً منذ نهاية الحزب البونية بين روما وقرطاجنة . فقد ساء

حتى أنها كانت تبدأ في مطاردة الرجال الغرام ولا تنتظرهم حتى يقوموا بالخطوة الأولى « وقريباً من هذا الذي تحدث به « ساللوس » عن « سمبرونيا » ما ذكره المؤرخ « تاكيتوس » عن ابنة « أوغسطس » وحفيده التي كانت تدعى كل منهما « جوليا » . وكذلك ما ذكره الشاعر « جوفيناليس » عن « ميسالينا » زوجة « كلاوديوس » ووصفه إياها بالتهتك والفجور وكيف أنها كانت تشبه العاهر .

ولقد كانت « لسيا » عشيقة شاعرنا كاتوللوس واحدة من هؤلاء النسوة المتحررات . وكان اسمها هذا الموجود في أشعار كاتوللوس رمزاً مستعاراً لشخصية « كلوديا » زوجة « ميتيللوس » الذي قام بدور هام في هزيمة قوات « كاتيلينا » المسلحة وكافأه على ذلك شيشرون بمنحه حكم ولاية بلاد الغال "Gallia Cisalpina" وقد رحل « ميتيللوس » في ربيع سنة ٦٢ ق . م مع زوجته إلى بلاد الغال لحكم الولاية . ومن المحتمل أنه خلال العام الذي كان فيه « ميتيللوس » حاكماً على هذه الولاية قابل كاتوللوس « كلوديا » في فيرونا وبدأت قصة غرامهما التي يمكن تتبع مراحلها المختلفة في مقطوعات كاتوللوس الذي كان حينئذ في العشرين من عمره تقريباً . وربما كانت له تجارب عاطفية مع أخريات مثل « إيسيثيلا » و « أوفيلينا » وغيرهما . ولكنه كان أكثر تعلقاً بلسبيا إذ استمرت علاقته بها مدة طويلة . ولم يكن حبه للمعشوقات الأخريات كحبه للسبيا عميقاً صادراً من أغوار نفسه . لقد كان لقاءه لها في « فيرونا » نقطة تحول في حياته وكتابات .

وفي سنة ٦١ ق . م تبع محبوبته إلى روما حيث الحياة الصاخبة التي تختلف عن الحياة في فيرونا وانضم

سلوك حكام الرومان الذين بسطوا سلطانهم على أمم كثيرة وأصبحوا قادرين على حكم أنفسهم مما أدى إلى نشوب ثورات وحروب أهلية متتابة استمرت قرابة خمسة أجيال وتركت روما في حالة سيئة سواء من الناحية السياسية أو الاجتماعية . كذلك تعطلت الأسس المتينة التي كانت تقوم عليها الأسرة الرومانية في العصور القديمة ، فابتعد أفرادها عن البساطة والأخلاق القويمة التي كان يتحلى بها الرومان . وتمتد جذور هذا التحول في الواقع إلى ما قبل عهد قيصر ، ففي الفترة بين موت « جراكوس » (١٢٣ ق . م) وموت سلا (٧٨ ق . م) تحررت الزوجة والابنة من رقابة الزوج والوالدين ، وبدلنا على ذلك استنكار بعضهم لهذه الفوضى ، حتى قال أحد النقاد في مجلس الشيوخ الروماني : « إن النساء سوف يجعلن من أنفسهن سادة لنا » . لقد أصبح هن من الحرية ما يفوق ما كان للرجال ، بل كان هن من البذاءة ما ينجل منه الرجال أنفسهم . والأدب اللاتيني - خلال السنين الأخيرة من الجمهورية وأوائل عصر الإمبراطورية - ملئ بالأمثلة على تلك الإباحية ، وهاك - على سبيل المثال - ما يصف به المؤرخ « ساللوس » السيدة « سمبرونيا » والدة « ديكيموس بروتس » ، والتي كان لها ضلع في مؤامرة « كاتيلينا » ! إذ يقول : « لقد حباها الحظ الجمال والأصل العريق ، وكانت قريبة العين بزوجها وأطفالها ، ولها إلمام بالأدب اليونانية والرومانية ، وكانت كذلك مدربة على الرياضة والرقص ، بما يتجاوز ما تتطلبه المرأة النبيلة ، وهي على معرفة بمعظم تلك الفنون التي تعرض وسائل التسلية . ولكن ليس للشرف أو العفة أية قيمة عندها ولم تكن تقيم وزناً للمال أو السمعة الطيبة . لقد أطلقت العنان لزوجاتها ،

أنه كان يكتب متمثلاً أعمال « كاليماخوس ». ونحن نعلم كيف أن مقطوعة كاتوللوس « خصلة برونيكيس » (٦٦) وهى أربعة وتسعون بيتاً ومعظمها ترجمة عن الشاعر كاليماخوس « ومن حسن الحظ أن عثرنا على عشرين بيتاً من مقطوعة « كاليماخوس » التى تحمل نفس العنوان وتدل على أمانة كاتوللوس فى ترجمتها . كما توجد لكاتوللوس مقطوعات أخرى تدل على بعض مظاهر شعر الإسكندرية كالملمحة الصغيرة الرابعة والستين التى تدور حول « تيسبوس وأريادنى » . ولقد كانت الروح الرومانتيكية والفلسفية والترجمة الدقيقة ودراسة نظم الشعر وتقدير العبارة النادرة والبعد عن الأعمال المطولة والنفور من الشعر اللاتينى القديم — الأمر الواضح فى كتابات الشعراء الرومان فى ذلك الوقت — كانت جميعها من سمات مدرسة الاسكندرية . لقد ارتفع كاتوللوس إلى مستوى الشعراء اليونان أكثر من أى شاعر آخر فى الإسكندرية بدراسته شعراء الإسكندرية واليونان فضلاً عن أنه كان شاعر مبتكراً كما سنوضح فيما بعد .

قضى كاتوللوس ثلاث سنين (٦١ — ٥٨ ق.م) فى روما وربما فى « بايى » Baii بإقليم كيانيا أوفى مكان ماسار مكرسا جزءاً من وقته للشعر ولكن اهتمامه الأكبر كان بمحبوبته « لسييا » ومخالطة أقرانه من الشبان أمثال « فاروس » و « فلافيوس » و « كامبروس » وعشيقاتهم . حدث فى سنة ٥٧ ق.م أن قبل كاتوللوس وظيفة تحت حكم « ميمبوس » فى « بيشينيا » بآسيا الصغرى وكان ميمبوس يهوى الشعر وربما كان هذا هو سبب اختيار كاتوللوس . وكان كاتوللوس يأمل أن يجمع ثروة من هذه الوظيفة بعد أن أصبح فى حاجة إلى المال بسبب ما أنفقه على ملذاته . وبعد سنة من

إلى زمرة رجال الأدب من الشعراء الشبان تلك الزمرة التى كانت مكونة من شعراء صغار السن أتى معظمهم من شمال إيطاليا وجميعهم يدينون بالولاء لكاليريوس كاتو . وكانوا معجبين بمدرسة الإسكندرية ونظروا إلى فهم نظرة جدية وأنفقوا من وقتهم الكثير فى مناقشة المبادئ التى عليهم أن يتبعوها فى كتاباتهم . وكانت نتيجة حركتهم النقدية رفع الأدب اليونانى إلى مكانة سامية وإظهار ما كان عليه الشعر اللاتينى الأول من خشونة وطابع فج . وفى ذلك العصر ابتعد الشعراء عن التراجيديات وملامح اليونان الطويلة واتجهوا إلى شعر الإسكندرية الذى كان أكثر سهولة وقلوده . وكان شعر الاسكندرية يختلف فى شكله ومضمونه عن شعر العصر الهيلينى ، إذ كانت الإسكندرية العاصمة الأدبية للعالم اليونانى منذ سنة ٣٠٠ ق.م حتى سنة ١٤٥ ق.م تقريباً وكانت فى عصر البطالمة ميداناً لحركة أدبية واسعة تشع فى متحف الإسكندرية ومكتباتها ولم يقتف أدباؤها آثار هوميروس والعصر الأثينى بل طرقت « الملمحة القصيرة » و « الأناشيد » و « الأليجية » (أشعار تظهر الحزن والأسى) و « الالبجراما » (مقطوعات شعرية قصيرة لاذعة) و « الأساطير » وغيرها . وابتدأ الشعراء يعبرون عن مشاعرهم وظهرت روح رومانتيكية فى كتاباتهم .

ويظهر تأثير مدرسة الاسكندرية بوضوح فى شعر كاتوللوس الذى رأى أن لشعراء الاسكندرية الصدارة من ناحية الأسلوب كما يعترف كاتوللوس نفسه بفضل أدباء الإسكندرية إذ يذكر فى السطر الأول والثانى من مقطوعته (١٦٦) أنه يرسل إلى « جيليوس » مقطوعة ليست من نبات أفكاره بل من شعر « كاليماخوس » الشاعر اليونانى وكما يظهر من مقطوعته الخامسة والستين

عمله الرسمي عاد إلى وطنه كتيبا دون أن يحقق أمنيته من هذه الرحلة وقد عزى ذلك إلى مسلك «ميميوس» السيء . وأثناء تلك الرحلة زار قبر أخيه الذي توفي فجأة في «ترواد» Troad ولا يعرف التاريخ الحقيقي لوفاته .

إن كاتوللوس كثيراً ما يشير في مقطوعاته إلى أخيه والأسى بملأ قلبه فقد أزعجته وفاته وسببت له حزناً عميقاً . إن ذهابه إلى «بيثينيا» ساعده على أن ينسى حبه للسبيا التي أخذت تغير من سلوكها معه ، ولو إلى حين . وقد أوحى له الشرق بموضوعات جديدة إذ كان على اتصال بشعر الإسكندرية مما ألهمه مقطوعته «أتيس» Attis التي كانت بعيدة عن الروح والحياة الرومانية واليونانية بل كان لها علاقة بأرض «فريجيا» وأماكن عبادة الإلهة «كوبيل» Cybele وقد هيأت له أيضاً كتابة مقطوعته المشهورة «جيليوس وثيتيس» Peleus et Thetis فاستمد بعضاً من مادتها أنشاء مروره بجزر اليونان . إذن فقد عاد كاتوللوس إلى وطنه في ربيع سنة ٥٦ ق . م ، وقد وصف رحلة عودته في قارب شراعى اشتراه خصيصاً لهذه الرحلة في مقطوعته الرابعة . قضى كاتوللوس بعد عودته من رحلته ، السنتين الأخيرتين من حياته ينتقل بين «سيرميو» Sirmio ، التي تقع على الشاطئ الجنوبي لبحيرة «جاردا» ، وبين «فيرونا» وكان يتردد على روما في زيارات قصيرة :

جرى معظم الأدباء على تقسيم مقطوعات كاتوللوس إلى ثلاثة أقسام :

أولها : المقطوعات الأولى حتى المقطوعة الستين ، وهي مقطوعات قصيرة بعضها يحمل الطابع الغنائى أو العاطفى أو طابع المرح أو طابع السخرية والمجاء .

ثانيها : مقطوعات أربع أطول من المقطوعات السابقة ، اثنتان جعلهما من أناشيد الزواج ثم مقطوعة يعبر فيها عن عبادة «أتيس» Attis ثم ملحمة قصيرة عن قصة «بيليوس وثيتيس» .

وثالثها : المقطوعات التي تبدأ من الخامسة والستين وتنتهى بالمقطوعة السادسة عشرة بعد المائة ، وهي مقطوعات قصيرة ولها طابع الإيجرام (الاهجيه) وهي متنوعة في محتوياتها والروح التي كتبت بها مثل المقطوعات الستين الأولى . ونجد المقطوعات الخاصة بمحبوبته «لسبيا» في ثانيا المجموعة الأولى والثالثة .

وقد كان ديوان كاتوللوس صورة صادقة لأفراحه وأتراحه التي واجهته في حياته ، والمقطوعات التي يحتويها ذاتية ، ولا نستثنى منها إلا خمس مقطوعات أوستا ، صور فيها حبه وكرمه ، سعادته وبؤسه ، وإعجابه واحتقاره :

وكان حبه للسبيا أعظم بواعث سعادته وحزنه وأظهر مقدرته الشعرية في أوج قوتها . إن شعر كاتوللوس العاطفى كان السبب الرئيسى في شهرته فقد عرف بأنه شاعر الغزل . وهو قد خاض غمار هذه التجربة العاطفية ولم يحك لنا في شعره حب غيره فكان كلامه عن الحب نابعاً من أعماق نفسه . وقد تغنى كاتوللوس بلسبيا التي لم تكن سوى «كلوديا» Clodia ابنة «أبيوس كلاوديوس» وأخت «پوبليوس كلاوديوس» ، عدو شيشرون ، وزوجة «كوينتوس كايكيلوس ميبيللوس كيلر» . ونخبرنا الشاعر «أوفيدىوس» أن المقصود من اسم «لسبيا» هو إخفاء الاسم الحقيقي^(١) . وكذلك يذكر «أبوليوس»

تقرب من السن الذى تعتبر فيه المرأة — كما اعتقد الشاعر «أوفيدىوس» — فى ذروة جاذبيتها وفتنتها «femme de trente ans». ولا نشك فى أنها كانت جميلة وقد خلج عليها شيشرون صفة «عيون المها». تلك الصفة التقليدية التى كانت تطلق على ملكة السماء. وقد اعتبر كاتوللوس شبيهة بالإلهة «جونو» فى جمالها وعظمتها كزوجة للإله «جوبيتر».

وأول مقطوعة يتحدث فيها كاتوللوس عن محبوبته لسيايا هى المقطوعة الحادية والخمسون وتصف ولع كاتوللوس بحبها وكيف أنه كان كالمتعبد أمام معبودته فقد سلبته حواسه فألجم لسانه واضطربت أوصاله ، وأخذت أذنيه دوامة من الأصداء وعلت عينيه غشاوة من ظلام دامس . وتعتبر هذه المقطوعة ترجمة عن الشاعرة اليونانية «سافو» مع بعض التصرف . وربما كان تهيبه فى كتابته للأشعار هو الذى دفعه لأن يتقل أفكار غيره وكلماته ، ولكن كاتوللوس لم يدرك أن حبه للسيا يختلف فى كثير من الوجوه عن حب سافو لصديقته . ويقال إن سافو بأبياتها الموجهة إلى إحدى فتيات جزيرة «لسبوس» قد أوحى إلى كاتوللوس بأن يستخدم لفظ «لسيا» كاسم مستعار لحبيبتة . وربما كتب كاتوللوس هذه المقطوعة فى سنة ٦٢ ق.م ولا شك أنها أدخلت السرور على قلب محبوبته وأنها قربته منها وأصبح صديقاً لها . ويتحدث فى مقطوعته الثانية عن عصفور محبوبته المدلل وكيف كانت تلعب معه وتضمه إلى صدرها وتقدم له أصبعها فيحاول نقره وكأن ذلك سلوى وعزاء لها عن بعد حبيبها (كاتوللوس) . وكيف أنه كان يتمنى أن يلعب معه مثلاً يفعل حتى يكون ذلك عزاء له أيضاً عن بعد محبوبته (لسيا) . ثم يتحدث فى مقطوعته الثالثة عن موت هذا العصفور

Apuleius (القرن الثانى بعد الميلاد) أن الاسم الحقيقى للسيا هو «كلوديا»^(١). ويؤكد حقيقة كلامه ذكره فى نفس المكان محبوبات الشعراء الآخرين أمثال «تيبوللوس» و «پروپرتيوس» وغيرهما تحت أسماء مستعارة ، فيقول مثلاً إن محبوبة «پروپرتيوس» وهى «كينيا» كانت «هوستيا» ويشير كاتوللوس نفسه فى مقطوعته السابعة والسبعين التى كتبها فى سنة ٥٨ ق. م إلى «ماركوس كايلىوس روفوس» الذى أصبح عشيق «كلوديا» فى أواخر سنة ٥٩ ق. م وبذلك سلب كاتوللوس أعز ما يملك وقد كان «روفوس» يعيش معها فى منزلها على تل البلاتينوس. وقد أهتت لسيايا أخيراً «روفوس» الذى دافع عنه شيشرون فى خطبته المعروفة «دفاعاً عن كايلىو» Pro Caelio : كما يتحدث كاتوللوس فى مقطوعته التاسعة والسبعين عن «لسبيوس» Lesbius رامزا بذلك إلى أخى «لسيا» ويطلق عليه لقب «الجميل» Pulcher : وهذه الملحة كثيراً ما يتندر بها شيشرون على اسم «كلوديوس» ويشير إلى علاقات العشق بين «كلوديا» وأخيها «كلوديوس» . وتقدم هذه الكلمات البرهان على صحة الرأى القائل بأن «لسيا» هى «كلوديا» . بعد أن تعرف كاتوللوس على لسيايا التى ملكت عليه شغاف قلبه اتخذ شعره صيغة جديدة . حقاً إن كاتوللوس قد ذكر أسماء بعض من محبوباته فى قصائده مثل «هيسيثيلا» وغيرها ولكن حبه لمن لم يكن متغلغلاً فى أغوار نفسه وعلى العكس من ذلك عندما كان يتغزل فى لسيايا فإن قلبه كان يهمس باسمها فى كل بيت . كان كاتوللوس حينذاك فى العشرين من عمره وكانت لسيايا تكبره بعشر سنين تقريباً أى كانت

الموفق . ولكن يبدو أن كلوديا بعد ذلك أخذت تغير من سلوكها معه وأخذت تختار آخرين من المعجبين . وربما كانت الفرصة سانحة في بلدة مثل فيرونا حيث حياة الريف المملة - أن يستحوذ شاب شاعر على قلب تلك السيدة اللعوب ولكن الأمر كان يختلف في مدينة كبيرة مثل روما حيث الملذات العديدة وحيث تجمع حولها كثير من المعجبين ، كل يطلب ودها ، ويمكن أن تختار من يحلو لها ، خاصة وأن أعباء زوجها قد زادت وانشغل عنها بواجباته الكثيرة . ويبدو لنا ذلك جلياً من مقطوعته الثامنة والستين حيث يتحدث عن عدم إخلاصها ولكنه يأمل في الوقت نفسه أن يكون حبيبها المفضل فيقول : « إنها لا تقنع بكاتوللوس وحده إلا أنني سوف أتحمّل خداعها الموقت » .

وما زال كاتوللوس يعتقد أنها ملك له وحده وبطريقة تدعو إلى الرثاء يحذر المعتدين على حقه من غراماته مثل « كوينتيوس » و « رافيدوس » و « جيلبوس » ففي المقطوعة الثانية والثمانين مثلاً يقول :

« أي يا كوينتيوس ، إذا أردت أن يدين كاتوللوس لك بعينه أوبأى شيء آخر أعز لديه من عينيه ، فلا تقتصب منه ما هو أعز كثيراً عنده من عينيه أو من أى شيء أعز منهما » .

وإذن فقد أصبح لكاتوللوس غراماء في حبه للسبب وأصبح - كما يقول - محباً صابراً ولكنه لم يكن في الحقيقة كذلك بل كان بعيداً عن السعادة وأخذ في شعره منذ ذلك الحين يعزف على أوتار أخرى .

وأما قصائده التي تم عن المهجر فن المحتل أنها كتبت أثناء حياة « مينيلوس » أي في سنة ٦٠ أو في أوائل سنة ٥٩ ق . م ولكن في أواخر سنة ٥٩ ق . م مات زوجها ويشك في أنها قد دست له السم وقد

والأسمى يملأ قلبه . إن شعره عن عصفور محبوبته يضم أحياناً تدوب رقة وبهجة ، كما نلاحظ فيها حالة الهذيان التي تصاحب العواطف المتأججة . وقد كتب هذه المقطوعات الثلاث غالباً في فيرونا في تاريخ لا يتعدى بداية عام ٦١ ق . م . ويبدو فيها كاتوللوس على أنه معجب ولهان . أما المقطوعتان التاليتان وهما « دعوة للحب » - الخامسة - و « قصة القبلات » - السابعة فيحتمل أنهما كتبتا في روما حيث تبع « كلوديا » في سنة ٦١ ق . م . ويبدو منهما أن لسيا قد فتحت له قلبها . كما يظهر فيهما فرط سروره برضاها وقبولها إياه كحبيب ، إذ يقول في قصيدته « دعوة للحب » :
يا عزيزي لسيا - دعينا نحيا ونحب ولا نأبه
لشائعات العجائز ... إن في استطاعة الشمس أن
تغرب وتشرق ثانية ولكن إذا انطفأ ضوءنا القصير
فأنا سوف ننام معاً في ليل أبدى . امتحني ألف قبلة
ثم مائة ثم ألفاً ثم مائة أخرى . وعندما نحصل على
آلاف القبلات فسوف لا نعرف عددها ونمسي
الحسود تائباً لا يدرى من عددها شيئاً » .
ومن هاتين المقطوعتين اقتبس كثير من أدباء
الإنجليز .

ويقول كاتوللوس في مطلع « قصة القبلات » .
« إنك تسأليني يا عزيزي لسيا كم من القبلات
تكفيني أو تريد على حاجتي - أريد من القبل عدد
حبات الرمل في ليبيا التي تشاهد على سواحل برقة
المقطرة بين معبد جوبيتر (آمون) وقبر « باتوس »
القديم والمقدس . أو كعدد النجوم التي تشاهد المحيين
في هدوء الليل ... » .

وتعد هذه المقطوعات الخمس أول مظاهر الحب
عند كاتوللوس وتلمح فيها كذلك سعادته بذلك الحب

« لقد ساقنى تفكيرى فى خيانتك إلى الحد الذى لا أستطيع أن أنخل عن حبك مهما فعلت . وفى المقطوعة الثانية والسبعين يقول : « لقد عرفتك الآن حقاً . ولذا فانى بالرغم من ولعى بحبك أكثر من ذى قبل إلا أنك فى نظرى أكثر احتقاراً وضعة » . وقد بلغ الصراع بينه وبين عواطفه مداه فى المقطوعة الخامسة والثمانين حيث يقول :

« إننى أحب وأكره ربما تسأل ، كيف أفعل ذلك ؟ لست أدرى ، غير أننى أحسن أن الأمر كذلك وأننى أعذب » .

وبالرغم من أنه كان يوجه فى قصائده اللوم للسبيا إلا أنه كان يتحدث بضعف ويبدو من وقت لآخر عبداً لها .

فى المقطوعة الثانية والتسعين يقول : « إن لسبيا تكيل لى الشتائم دائماً ولا تتوقف عن الكلام عني . الموت لى إن لم تكن لسبيا تحبني ! إننى ابتهل إلى الله أن أبتعد عنها نهائياً ، ولكن الموت لى إن كنت لا أحبها » .

وفى المقطوعة الثامنة نلمح محاولته التخلص من حبه لها ، ذلك الحب الذى جعله كالحبسون :

« ابتعد أيها البائس ، كاتوللوس ، عن جنونك واعتبر ماتراه قد مضى وما ضاع قد هلك . إن الأيام الحلوة قد أشرقت فى وجهك يوماً ما عندما كنت تذهب دائماً إلى حيث تقودك فتاتك التى أحببتها إلى حد سوف لا يصل إليه حبك لأية فتاة أخرى » .

وقد استجمع كاتوللوس شجاعته وقرر أن يحرر نفسه من علاقته بسبيا فى ربيع سنة ٥٧ ق . م ، وقد ساعده على ذلك أمران ، الأول هو وفاة أخيه فى « ترواد » Troad الذى حزن لموته حزناً عميقاً والثانى

شبهها « روفوس » بكلايته مسترا (التى قتلت زوجها « أجا ممنون ») وكان بطبيعة الأمر ، أن تظهر « كلوديا » شيئاً من الاحترام عند ما كان زوجها على قيد الحياة وكان لها العذر فى موقفها من شاعر عاشق ولهان . ولكن بعد وفاة زوجها أطلقت لها الحرية . حقاً إنها أصبحت تحت إشراف أخيها « سكسنوس كلوديوس بولكر » عدو شيشرون اللدود ولكن لم يمنعها هذا الإشراف من أن تصبح حرة لها استقلالها وهى حينذاك أرملة فى الخامسة والثلاثين ولها ثروة واسعة . وكان أول عمل قامت به واستغلت فيه هذه الحرية هو استقبالها « ماركوس روفوس » فى منزلها على تل الپلاتينوس وكان « روفوس » صديقاً حميماً لكاتوللوس ومن أعظم الرجال المخاطرين فى عصره . أما كاتوللوس فقد تأثر بهذه العلاقة التى كانت بين « كلوديا » و « روفوس » والتى كانت ضربة قاسية موجّهة إليه فوجه إليه كلماته اللاذعة فى مقطوعته السابعة والسبعين :

« أى ياروفوس ؛ يامن ضاعت ثقتى فيك كصديق عبثاً وهباء ... أتداهننى وتلهب أحشائى وتسلبنى ، أنا النعس ، جميع مسراتى ؟ لقد سلبتنى إياها ، باسم حياتى القاتل ويطاعون صدقاتى . إنه ليحزننى الآن أن تلتطخ شفتى محبوبتى العذبتين بقلاتك الدنسة . لكنك لن تنجو من العقاب إذ ستعلم جميع الأجيال بأمرك ؛ وستكون سيرتك مضغة فى الأفواه لردح طويل من الزمن » .

وكان من العسير عليه ، بطبيعة الأمر ، أن يتحرر فجأة من صلته بها ، بعد أن علم بأمر خيانتها له . وكان هناك صراع مستمر بين حبه لإياها واحتقاره لها . ونلاحظ ذلك فى المقطوعة الخامسة والسبعين حيث يكتب إليها مازجا الدم بعاطفة الحب .

ويحتمل أن لسيا قد أظهرت رغبتها « انظر المقطوعة ١٦ » في أن ينضم كاتولوس ثانية إلى زمرة أصدقائها . وتحتوى الرسالة على قدح لاذع موجه ضد لسيا مزوج بقوة في التخيل والتعبير عند تصويره لإقلاعه عن حبها نهائياً ، إذ يقول :

« احملا هذه الكلمات القليلة الجارحة إلى فتاتى . دعاهما تحيا وتسعد بعشاقها الذين تحتضن منهم ثلاثين في وقت واحد في حين أنها في الحقيقة لا تحب أياً منهم ، بينما تحطم دائماً قلوبهم جميعاً . لا تدعاهما تنظر إلى حبي مرة أخرى بعين الماضي ، ذلك الحب الذى سقط لسبب إثمها مثل زهرة على حافة سهل بعد أن خلدتها الحراث أثناء مروره عليها » .

وقد وصفها شيشرون بأبشع الصور في خطبته « دفاعاً عن كاليبوس روفوس » فيصمها بالفجور والتهتك والخلاعة . إن ما ذكره « كاتولوس » و « شيشرون » و « روفوس » يعطينا صورة لشخصية « كلوديا » ومنها نلاحظ أنها كانت منبع إعجاب عاطفى . لقد كانت امرأة جميلة تشبه في مفاتها الإلهة « جونو » ذات مجلس شائق يأخذ بالباب معجبيها ، كما كانت على درجة من الثقافة استهوت رجال الأدب من شعراء وخطباء . وكان لها منزل على تل « البلاتينوس » قرب نهر التيبر حيث كانت تقضى ليالى الشتاء مقيمة الولائم والرقص وأنواع اللهو المختلفة ثم تذهب في الصيف إلى حمامات « بايى » منغمسة بصورة متحررة في أنواع التسلية المختلفة . ولكننا لا نستطيع تقبل جميع الأوصاف التى خلعتها على لسيا كل من « شيشرون » و « كاتولوس » ، ولا نتقبل مثلاً تأكيد قتلها لزوجها أو أنها كانت عشيقة أخيها « كلوديوس » إذ أننا لا نملك من

هو قبوله لوظيفة في « بيثينيا » مع الحاكم الرومانى « ميمبوس » . استقر رأيه إذن على تركه للسيا وكتب المقطوعة السابعة والثمانين ليدودع ذلك الحب الذى كان بينهما : « لا يمكن لأية امرأة أن تقول بأن إنساناً قد أحبها حقاً بمقدار ما أحبتك يا عزيزتى لسيا ، ولم يكن هناك أبداً أى إخلاص لأى من عهود الحب مثلاً كان أمرى ظاهراً في حبي إياك » .

وبعد سنة ٥٧ ق . م ، لم يشر إلى لسيا إلا بثلاث مقطوعات هى (٥٨ ، ٣٧ ، ١١) . رفع المقطوعة الثامنة والخمسين إلى « كاليبوس روفوس » حيث يتحدث عن حبه للسيا وكيف أنه قد أحبها أكثر من أى شخص آخر حتى من نفسه وكيف انحدرت إلى الحضيض وأصبحت كالبنى التى تنادى على الرجال :

« إنها لسيا التى أحبها وحدها كاتولوس أكثر من نفسه ومن جميع مقربيه . إنها تنادى الآن ذرية « ريموس » الهام في مفترق الطرق والأزقة » .

أما المقطوعة السابعة والثلاثون فقد رفعها إلى صديقه « كورنيليوس » وذكر فيها كيف كانت لسيا غائصة في أعماق الرذيلة وقد اجتمع حولها العشاق من أمثال « إجناتيوس » وغيره في أحد بيوت الدعارة : « ... إذ أن فتاتى التى هربت من بين أحضائى ، فتاتى التى أحببتها حباً سوف لا يعدل حبي لفتاة أخرى والتي أبليت في حبها بلاء حسناً قد جلست هناك في بيت الدعارة » .

ويعان في المقطوعة الحادية عشرة براءته من حب لسيا وهذه المقطوعة مرفوعة إلى صديقه « فوربوس » و « أوريليوس » حوالى أواخر سنة ٥٥ ق . م ويطلب منهما أن يحملوا رسالته الأخيرة إلى لسيا

البراهين ما يؤيد مثل هذا الزعم . إن عداء «شيشرون» لكلوديوس وحقد كاتوللوس عليها كانا داعيين لأن يذبحا هذه الشائعات ولكن نستطيع أن نعتقد أن ما تحدثنا به عن انغماسها في الملذات له نصيب كبير من الصحة . وفي شعر كاتوللوس مقطوعات لا تنتظمها مجموعة مميزة ولكن يمكن أن يطلق عليها « شعر الإخوانيات » . وكلها تعبير عن الحجة الصادقة وإظهار لعواطف المسودة إزاء أصدقائه ويمتزج فيها إحساسه بمشاعر أصدقائه السعيدة . ولقد كان شاعرنا بين القدماء فارس هذا الميدان دون منازع .

نشاهد ذلك مثلاً في كلماته عن صديقه الشاعر « كالفوس » الذي كشف عن العطف والحب والمودة عند ما يصف ليلة سارة قضياها معا وكيف أنه كان مشوقاً لرويته والتحدث معه ويناجيه بقوله « يا نورعيني » ويشيد فيها بمقدرة صديقه كشاعر ، كما يبدو لنا أنه يتواضع في تقديره لنفسه وعبقريته بالكلام عن مقدرة صديقه « المقطوعة الخمسون » ؛ بل إنه يذكر في المقطوعة الرابعة عشرة أنه يحبه أكثر من عينيه .

كان يكتب دائماً إلى أصدقائه مقطوعات ثم عن حبه وتقديره الرقيق لهم . وكانت كلماته لهم تصدر عن قلبه وتكشف عن الحنين والمودة القلبية في قالب بديع من التعبير ، كما نرى في كلماته الطريفة ذات الملامح الفكاهة التي يتناجي فيها أصدقاءه « فيرانوس » و « فابوللوس » و « فلاقيوس » و « كاميريوس » إنه يحيي « فيرانيوس » عند عودته من أسبانيا قائلا : « يا فيرانيوس ، يامن تقسوق مكانتك عندي ثلاثة آلاف صديق هل عدت إلى وطنك وإلى آلهة أسرتك وإلى أخيك الحبيب واللدنك العجوز ؟ هل عدت ؟ يا للأخبار السارة لي ؟ إنني سوف أراك سالماً وأسمعك

تحدث عن قبائل الأسبان وبلادهم وأعمالهم كما هي عادتكم . سوف ألتزم فاك وعيونك الفرحة عندما أعانقك أيها السعداء ، من أكثر منى فرحاً أو سعادة ؟ » (المقطوعة التاسعة) . كل كلمة في هذه القصيدة نسحرنا ببساطتها وتحمل من الجملة في أنسب مكان ونحس فيها حرارة العاطفة التي صدرت عنها . ويذكر في مقطوعته الثالثة عشرة ، تلك التي تتسم بالمزاح والمرح أن صديقه « فابوللوس » سوف يتناول العشاء معه ولكنه يطلب من صديقه أن يحضر معه كل ما يلزم للعشاء من خمر وفتاة جميلة وجميع أدوات التسلية ذلك لأن كيس نقود شاعرنا قد خيم عليه العنكبوت ولن يقدم لصديقه إلا عطرأ إذا داعب أنف « فابوللوس » سيطلب من الآلهة أن تحول جسده كله إلى أنف . ونلمح في هذه المقطوعة رقة كاتوللوس عندما يتناجي صديقه قائلا « يا صديقي الوسيم » وصراحته ودعابته عندما يتعرض لوصف كيس نقوده الذي ضربت عليه العنكبوت بنسجها وكيف أن صديقه سوف يصبح كلية أنفاً عندما يحس رائحة العطر . وكان يرغب في أن يعرف كل شيء عن أصدقائه ويتوقع أن يجعلوه موضع أسرارهم وكان يبدي استعداداً لأن يشيد بأعمالهم في قصائده وذلك كما نلاحظ في مقطوعته السادسة المرفوعة إلى « فلاقيوس » الذي يطلب منه كاتوللوس أن يفضي إليه بغرامياته وعشقه لأنه مستعد أن يشيد بها في شعر مرح . وكان يفتقد أصدقاءه عندما يتفحصون كما نلاحظ في المقطوعة الخامسة والخمسين التي يتحدث فيها عن « كاميروس » وكيف أنه أخذ يبحث عنه في كل مكان في المدينة وأن يظن أنه بين أحضان عشيقاته ولكنه سوف يواصل البحث حتى يلقاه مهما عانى من جهد .

وهناك مقطوعات يظهر فيها روح المودة والتقدير لأصدقائه من الأدباء والإشادة بأعمالهم ، إنه يهدى كتابه إلى صديقه المؤرخ « كورنيليوس » . ويشيد بقصيدة « زميرنا » Zmyrna التي كتبها صديقه « سنا » Cinna ويتنبأ لها بالخلود بينما يتنبأ بالنسيان لجوليات « فولوفيوس » Voluvius . وقد ذكرنا كيف أشاد بالمقدرة الشعرية لصديقه « كالفوس » .

كان كاتوللوس ذا طبيعة حساسة قوية في صداقته إذ كان يعتقد أن من يخطئ في حق صديقه كأنه أخطأ في حقه هو .

كما نشاهد في أحاجيه « لبيسو » Piso و « پوركيوس » و « سوكراتيون »^(١) وغيرهم .

ونلاحظ تقديره للمحبة والصداقة في هذه الكلمات التي يواسي بها صديقه « كالفوس » عندما ماتت زوجته « كوينتيليا » Quintila (المقطوعة السادسة والتسعون) :

« في بقيتي أن حزن . » كوينتيليا « لموتها المبكر لا يعدل سعادتها بحبك لها » لقد كان شديد الوطأة على قلبه في سبيل أصدقائه فكان قلبه ينبض بالإخلاص لهم . ومن الأبيات التي ترجمها عن كاليماخوس (خصلة بيرونيكيس) والتي أرسلها إلى صديقه « هورتالوس » - حينما طلب هذا الصديق منه إرسال بعض قصائده الجديدة - نرى أنه كان لا يمتثل أن يوصف بأنه مقصر في حقهم ، بالرغم من أنه كان حزينا لموت أخيه وأنه لم يجد نفسه قادراً على الكتابة بسبب تلك الصدمة (انظر المقطوعة الخامسة والستين) . وكتب

(١) ربما كان « پوركيوس » و « سوكراتيون » ضمن موظفي « ييسو » في أسبانيا وقد ساعدهما « ييسو » على الثراء بينما حرم صديقه « فيرانيوس » و « فابولوس » (انظر المقطوعتين ٢٨ و ٤٧)

مقطوعة جميلة وطويلة احتفالاً بزواج صديقه « مانليوس » (المقطوعة الواحدة والستون) . كان كاتوللوس يشارك باحساسه أصدقاءه في سعادتهم وهنائهم كما كان يشاركهم أيضاً أحزانهم وأتراحهم وكان رفيف الحس . فياض الشعور ولم ينس أصدقاءه حزينا . كان أم سعيداً . وكان على درجة كبيرة من الولاء بالمعنى الروماني لهذه الكلمة أي الولاء لأفراد الأسرة والوطن . إن مقطوعته (١٠١) التي يبكي فيها أخاه الذي توفي في « ترواد » - وقد زار قبره وقدم له القرايين كما كانت العادة في ذلك الوقت - ثم عن تأثره البالغ وحزنه العميق إذ يصف كيف كانت القرايين تبلل بدموعه . وكانت هذه الصدمة حجاباً بينه وبين الحب والشعر ولو إلى حين .

وكان ذا طبيعة حنون حتى أزاء الجهاد الذي لا ينطق . إن بعض الأماكن والأشياء الحبيبة إلى نفسه لاقت هوى عنده وغاصت في أعماق قلبه كما نلاحظ من قصيدتيه عن « سيرميو » وعن « زورقه » . كتب كاتوللوس قصيدته المشهورة عن شبه جزيرة « سيرميو » (المقطوعة الواحدة والثلاثون) عن عودته من « بيثينيا » حوالي سنة ٥٦ ق . م وهي تدعى الآن « سيرميوني » ويقال إن كاتوللوس كان يمتلك فيها منزلاً ريفياً . ويبدو فيها كاتوللوس سروره البالغ لرويتها ثانية وكيف أنه كان يتوق إلى الوصول إليها حتى يركن إلى الراحة والأمان بعد العناء الذي لاقاه في « بيثينيا » وكان يصفها بقوله « Venusta » أي « الوسيمة » ، تلك الصفة التي تطلق غالباً على الأشخاص فكأنه مخاطب صديقاً له . وكان يريد أن يمتزج بالطبيعة فتشاركه أفراحه وأحزانه . يخاطب « سيرميو » قائلاً : « اغتبطي بعودة سيدك » . ويلقي

عليها السلام باللاتينية كأنه يحكي صديقاً أو شخصاً^(١). ويتحدث في المقطوعة الرابعة . بخنز ومباهاة عن زورقه الشراعى الذى صاحبه في رحلته من بحر مرمرية إلى إيطاليا فيذكر تاريخ هذا الزورق وكيف أنه قطع من أشجار جبل « كيتوروس » Cytorus في آسيا الصغرى ثم حمل إلى بحر « بونتوس » Pontus ثم عاد بسببه (كاتولوس) خلال بحار عاتية سالماً إلى وطنه « سيرميو » ، وكيف أن ذلك القارب يرقد الآن على بحيرة « جاردا » Garda كشخص أدى رسالته في الحياة ثم يقضى أيامه الأخيرة في هدوء وهكذا نشر أن هاتين المقطوعتين صادرتان عن قلب رقيق وروح صافية ومتفقة مع ميول الشاعر للأشياء الحبيبة إلى نفسه . إنه كان يعتبر الصداقة عقيدة مقدسة . وكان يتأثر بدرجة كبيرة إذا أظهر أحد الأصدقاء إهمالاً من جانبه . إنه كان في الحقيقة حسن الظن بالأصدقاء . وكان يتوقع أن يكونوا أكثر حيوية وإيجابية من الأشخاص العاديين فراه يعيب على صديقه « كورثيفيكوس » (المقطوعة الثامنة والثلاثون) الذى لم يواسه ولو برسالة تحفف من آلامه التى تنتابه ويتساءل وهكذا يكون جزاء حبه لورينفيكوس ؟ ! ويلوم « ألفينوس » (المقطوعة الثلاثون) الذى تركه في محنة دون أن يساعده إذ يقول في بداية قصيدته :

« يا ألفينوس ، أيها الخداع الناسى لأصدقائك . أيها القاسى ، لا أعتقد أن في قلبك ذرة من رحمة لصديقك الحبيب . إنك الآن لا تردد في أن تخوننى وتخدعنى أيها الغادر . وإن الآلهة لا ترضى عن أعمال المخادعين الخزية . إنك لا تهتم بهذه الأشياء وتركنى

salve (١)

أنا النعس في محنى . يا للأسف ! أخبرنى ، ماذا يفعل الناس أو فيمن يثقون ؟ ! .

أما هو فكان يفى بوعوده مع الناس وكان فعالاً للخير يقول الأستاذ « سellar » : « إنه لا يوجد كشاعرنا شاعر قديم ترك سجلاً للعشرة الطيبة بين الأصدقاء أو قدم البرهان على احتفائه بالصلوات الإنسانية واستعداده لتلبية ما تقتضيه هذه الصلات من مطالب ، لقد أظهر تقديره للآخرين وعبر عن مشاعره إزاء من قدموا له الجميل في أوقاته المفعمة بالسعادة وبالخزن وفي أوقات دراسته الحادة ولهو على حد سواء » .

وهناك من يعتقد أن مقطوعاته الهجائية هي سر براعته بما تحمل من نقد هادف . وإن ما يقرب من نصف مقطوعاته القصيرة وما يجاوز النصف من أبيجراماته تعد من بين أهاجيه ولا تشبه الأهاجى الأخلاقية التى كتبها الشاعران « لوكيليوس » و « هوراتيوس » بل تشبه أهاجى الشعراء اليونان أمثال « أرخيلوخوس » و « هيبوناكس » وغيرها وذلك من حيث موضوعاتها التى تنسم بالطابع الشخصى . وهى إما لاذعة قاسية أو خفيفة مازحة . فهو يهاجم أعداءه ومنافسيه في حبه كما نرى في المقطوعتين (٧٧ و ٦٩) اللتين هاجم فيهما صديقه « روفوس » بعد أن سرق منه محبوبته « لسبيا » ولم يرع ما بينهما من صداقة ويصفه في المقطوعة ٧٧ بأنه « سم حياته المرير » و « طاعون صداقته » وإنه قد استعبد شفاة محبوبته بقبلاته الدنسة . ويذكر في المقطوعة التاسعة والستين كيف أن النساء تبتعدن عن « روفوس » للرائحة الكريهة التى تنبعث من إبطه ويشبهه بحيوان قذر . ولا يحتمل كاتولوس تلك الوسائل الخسيسة التى يسلكها البعض

وبخاصة من أصدقائه فانها تثير حفيظته وينطلق حينئذ بشعره مستخدماً ألفاظاً نابية ولاذعة وما أسرع ما يتحول كاتوللوس من صديق إلى عدو عندما يعلم أن أولئك الذين قد وضع ثقته فيهم قد عاملوه بالغدر والخيانة والكذب . كان « فوريوس » و « أوريليوس » صديقين لكاتوللوس ويظهر ذلك في المقطوعة الحادية عشرة ولكنه مهاجمهما في المقطوعات الباقية الموجهة إليهما فقد كانا مقلسين ويسألانه المساعدة بالمال ويظهرا دائماً إخلاصهما له بينما هم من وراء ظهره يسبونهُ ومحبوته ويحطان من شعره الغزلى فيصف « أوريليوس » بالفجور والشهوة وذلك في مقطوعته الخامسة عشرة . ويصفهما في مقطوعته السادسة عشرة بأنهما معتمنان وسمعتهما سيئة . وهناك ملاحظة جديرة بالإشارة إليها ذلك أن كاتوللوس يدافع في هذه المقطوعة عن شعره الغزلى الذى كان سبباً في أن يصفه كل من « أوريليوس » و « فوريوس » بالخلاعة والرقاعة ويقول إنه ليس من المحتم أن يكون الشعر الخليع صادراً عن شاعر خليع بل قد يصدر عن شاعر على خلق قويم . وهذا يذكرنا بقول الشاعر « أوفيدوس » حيث يقول في هذا المعنى : « صدقي » إن أخلاقى ليست منبع أغنياى . إن حياى تتسم بالحياء والاستقامة بينما ربة الشعر طبعها اللهو والعبث ؛ وكذلك يذكرنا بقول الشاعر « مارتيا لوس » الذى يقول : « إن قلمى عابث بينما حياى طاهرة » . وقد استشهد « بلينيوس » Plinius بمقطوعة كاتوللوس هذه كذريعة للخلاعة التى هى طابع اشعاره .

وكاتوللوس فى ذلك يشبه بعض الكتاب المحدثين الذين كانوا إباحيين فى كتاباتهم بينما كانت حياتهم جادة نظيفة مثل « ريلى » Rayle و « لافونتين » La Fontaine و « سمولت » Smollet و « كولى » Cowley وغيرهم .

ونراه يصف « أوريليوس » فى القصيدة (٢١) بأنه « سيد الجائعين » وأنه يقتنم كل فرصة للعبث واللهو وهتك الأعراض . وهكذا نرى إن خيانة الأصدقاء وعدم عرفانهم بالجميل يؤلمه كثيراً ويجعله يكفر أحياناً بالصدقة كما نشاهد من مقطوعته الثالثة والسبعين :

« فليمسك كل من يرغب من الناس أن ينال حسن الجزاء الذى يليق به من أى إنسان ، وكل من يعتقد أن من الناس من يمكن أن يكون وفياً . إن الكل ناكرون للجميل وإسداء المعروف عبث . أجل ، إن إسداء المعروف يرهق الإنسان وتكون عاقبته لا كما ينتظر أن تكون . فإشبه ذلك بحالى التى أعانيها . أنا الذى لم يؤلمه أحد بأقسى وأعنف مما يؤلمنى به الآن ذلك الرجل الذى كنت له الصديق الوحيد » . إن صديقه لم يراع واجب الصدقة مما حدا به إلى أن ينظر هذه النظرة المتشائمة إلى طبيعة البشر . وهناك مقطوعات أقسى وأعنف من المقطوعات السابقة ، مثل المقطوعة التاسعة والعشرين حيث يهجو فيها « يوليوس قيصر » الذى ساعد « مامورا » Mamurra رئيس فرقة المهندسين لجيش قيصر كى يثرى من أموال الأسلاب والغنائم التى استولى عليها الجيش الرومانى أثناء حروبه فى بلاد الغال وبريطانيا وأسبانيا ويصف فيها قيصر بأبشع الصفات مثل « الشرير » و « ناهب الأموال » و « المقامر » بل يتهمه أيضاً بالتخث . وليس الدافع السياسى هو المحرك الأول فى هذه المقطوعة وإنما كان هدفه فيها مهاجمة « مامورا » عميل قيصر إذ كان كاتوللوس يحقد عليه لأنه كان منافساً خطيراً له فى حبه فى ولاية بلاد الغال فإن ما حصل عليه « مامورا » من أموال ساعدت على أن ينفق على ملذاته وشهواته

والقصيدة السابعة والخمسون شبيهة بهذه القصيدة حيث يتهم كاتوللوس فيها كلا من قيصر ومأمورا بالفسق والفجور. وهناك مقطوعات أخرى لها علاقة أيضاً بأحداث حبه، مثل المقطوعات الموجهة إلى «رافيدوس» و«كوينتيوس» و«جيليوس» الذين حاولوا أن يسلبوه محبوبته فسلط عليهم قلمه ونعتهم بأبشع الصفات وهناك مقطوعات ينقد فيها بعض رجال الدولة والأحوال السياسية في عصره، مثل المقطوعة الثامنة والعشرين حيث يهاجم فيها «بيسو» و«ميميوس» الأول عندما كان حاكماً في أسبانيا والثاني في يثينيا وكيف أنهما نبها هاتين الولايتين.

ولشاعرنا هجائيات أخرى من النوع الخفيف نسيا ويسودها روح المرح والمزاج يتحدث فيها عن الأحوال الاجتماعية والأدبية في روما. فيتحدث في مقطوعة مازحة (المقطوعة السابعة عشرة) عن العجوز الغبي الذي يتزوج الفتاة الصغيرة الجميلة ولا يحوطها برعايته ورقابته بل يهملها غير مدرك للأخطار التي تواجهها مما يعرضها للذل. ويهاجم في مقطوعته التاسعة والخمسين «روفا» تلك المرأة التي كان كل همها أن تأكل من طعام الجنائز. ويصف في مقطوعته الثالثة والأربعين جمال المرأة الرومانية حين يوازن بين جمال عشيقته «مأمورا» وبين جمال عشيقته هو، تلك التي يعتبرها رمزاً للجمال. ومن خلال وصفه لعشيقته مأمورا بأنها لا تملك السيقان الهيفاء والأنف الصغير والشعر الأسود نرى ما كان ينبغي أن تكون عليه صفات المرأة الجميلة عند الرومان.

ويهاجم العاهرات في شخصية معشوقته «أوفيلينا» (المقطوعتان ١١٠ و ١١١) أولئك اللاتي لا يفين بعهودهن ويحاولن أن يسلبن الرجال دون إعطائهم

أى شئ. ويتهم «ثالوس» في قصيدته المازحة الساخرة (الخامسة والعشرين) بالتخنث واللصوبية فقد سرق «فوط» مائدته.

ويسخر من بعض رجال الأدب، كما يتضح من قصيدته السادسة والثلاثين حيث يهاجم الشاعر «فولوسيوس» الذي أخذ يكتب «حوليات» تاريخية على طريقة الشاعر «إينيوس» فقد نذرت لسيا أن تحرق جميع أعمال أسوأ شاعر إذا عاد الوفاق بينهما وبين كاتوللوس فيترجم كاتوللوس هذا النذر حرفياً ويعد بأنه سيحرق أعمال «فولوسيوس» مع أن لسيا تقصده هو فقد وصف نفسه في المقطوعة التاسعة والأربعين بأنه أسوأ شاعر.

إن مقطوعات كاتوللوس القصيرة تحتوى على كلمات وعبارات عامة خالية من الزخرف والكلمات الطنانة كما تحتوى على عبارات تتناسب مع النثر أكثر منها مع الشعر. أما في المقطوعات الطويلة فإن أسلوب كاتوللوس يختلف عنه في المقطوعات القصيرة إذ نلاحظ أن الكلمات المركبة وضروب التكرار والتشبيهات والاستعارات والتراكيب اليونانية توجد بكثرة في مقطوعاته الطويلة بينما يبتعد في مقطوعاته القصيرة عن الخصائص التي نشاهدها في شعر الإسكندرية بل نجدها تمتاز بالإيجاز والبس والوضوح والتدفق، كما أنها تقرب من اللغة المستخدمة في المجتمع الروماني ونجد في مقطوعاته القصيرة - كما يذكر «إيليس» Ellis اسطرا بأكلها هي أقرب إلى النثر منها إلى الشعر.

إننا نلاحظ أسلوبين مختلفين في شعر كاتوللوس، رغم أنه عني بأن يدخل على شعره التعبيرات البراقة والمصطلحات اليونانية، وذلك بطريقة ماهرة مع وجودة التصوير لعواطفه وتأملاته في الحب حتى تبدو

طابع المرارة في لغته عند ما كشفت لسيا عن عدم إخلاصها ، وعندما تنكر له نفر من أصدقائه . حقاً لم تكن له حكمة الفيلسوف التي تساعد على أن يقابل كلامه الحظ السعيد أو العاثر بهدوء ، أو يسير في طريق الحياة برزانة وحكمة فهو لا يشبه « سكوت » Scott و « وردزورث » Wordsworth و « تينسون » Tennyson بل يشبه كلاماً من « بيرنز » و « بايرون » و « جى » Gay وهو ذو طبيعة سمحة نبيلة ، وهو صريح في شعره ، تلك الصراحة التي تكشف لنا عن أخطائه . وإذا كانت عواطفه قد أركبته مركب الشغل فإنه الوحيد الذي عانى من هذه العواطف . ولم يكن أنانياً أو كاذباً ، كما قد يبدو من كتاباته ، ذلك أن الأمانة والكذب يجعلان حياة اللهو عند كثير من الناس بموجة كريمة . وإذا كانت صفة التأمل تنقصه إلى حد كبير ، وإذا أعوزه القصد التيسيل . في الحياة ، فإنه لم ينظر إلى هذه الحياة نظرة الاستخفاف والطيش . وإذا بدأ شيء من التأمل في كتاباته فإن ذلك العنصر لا يخلو من الوقار والجد ويمكن تفسير الحسونة التي نجدتها بكثرة في كتاباته بعادات عصره وقومه ، ومن المحتمل كل الاحتمال أن الاتهامات التي وجهها إلى أعدائه لم تكن لتؤخذ مأخذ الجد . ومع أنه لم يكن موفقاً في حبه ، فإنه أظهر قدرة على الإخلاص الملتهب المشوب ، وعلى انكار الذات . وهو قادر على أن يعنى بغيره أكثر من أن يعنى بنفسه أو بسعادته . وكان مثلاً نادراً في مودته وإخلاصه لأصدقائه . وإن حاجته إلى مشاركتهم إياه في جميع مسراته وآلامه دعاء إلى الناس جميعاً أن يسلكوا مسلك العطف والمودة .

أصيلة لم تتأثر بعنصر دخيل . ففي قصائده عن الحب والمجتمع يستخدم كاتوللوس الأحاديث الملهمة المتداولة في المجتمع المرفه للجمهورية الرومانية ، وهذا شبيه بما فعله « تشوسر » في قصائده التي كتبها بلغة بلاط « إدوارد الثالث » و « ليلي » Lily في مسرحياته التي كتبها بأسلوب رجال البلاط والأدب في عصر الملكة الزابث . لكن الكلمات الشعرية المشتقة من شعر الإسكندرية ومن الملحمة اليونانية تظهر في أسلوب قصائده الطويلة . ويقول « ماكيلان » إن الصفة التي يخلعها « هريك » على ربة الشعر عند كاتوللوس ، وهي صفة الإيجاز ، لا تناسب أسلوب قصة « بيليوس وثيتيس » التي تشبه يحركتها البطيئة والمتأنقة أسلوب « سبنسر » Spenser القصصى المسهب . إن كاتوللوس قد استخدم أسلوبين يتناسب كل منهما مع موضوعه ، على غرار « هوميروس » أو « بوب » أو « بايرون » أو « وردزورث » . ويذكر « ماكيلان » إن لغة قصة كاتوللوس « بيليوس وثيتيس » تختلف عن القصائد الغنائية القصيرة عنده ، اختلاف لغة بوب في ترجمته للإلياذة عن أسلوب رسائله الأخلاقية (moral epistles) واختلاف قصة Childe Harold عن كل من قصة بيپو Beppo و دون جوان Don Juan ، واختلاف أسلوب « وردزورث » لودافيا Laodamia عنه في قصائده عن لوسي Lucy .

لقد كان كاتوللوس شاعر الحقيقة ، وهو شديد المودة لأقربائه وأصدقائه ، لكنه كان صريحاً في احتقاره وعدائه لمن يشعر تجاههم بالكراهية . وهو ممن يعرفون بالجميل ويثبتون على الحب إذا كان المحبوب على استعداد أن يثبت على حبه أيضاً . لذا نجد

چین ایر شارلوت برونتی

بیتام

السید صوفی عبداللہ

۱ - المؤلفہ

یہ من الکتب المدرسیہ وغیر المدرسیہ . فلما بلغ السادسة عشرة وجده القسيس أهلاً لأن يكون معلماً في مدرسة ملحقة بكنيسة أكبر في بلد أكبر وهناك قضى سنوات يوجه همه كله إلى اكتساب عطف أعيان ذلك البلد وشيوخ الكنيسة واقناعهم بعلمه وتقواه حتى لقد اكتبوا فيما بينهم بنفقات بعثة دراسية له في جامعة كامبردج العريقة المزمته . وكانت سنة يومئذ نحو خمس وعشرين سنة فكان أكبر الطلاب المبتدئين في تلك الجامعة سناً .

ويقال إنه أول شاب في بيئته وصل إلى هذه المكانة وصار زميلاً لأبناء أعرق الأسر وأغناها ، فكان لذلك أثره في الهاب طموحه وازدياد غروره ، ولا سيما أنه كان مفرط الوسامة . فعول على استغلال هذه الموهبة الطبيعية الوحيدة التي ورثها عن أسلافه في توطيد مكانته في المستوى الاجتماعي الجديد الذي يعيش فيه ، وهكذا ضارت مهنة القس التي اخترعها بعد تخرجه في كامبردج وهو في التاسعة والعشرين من العمر بمثابة مظهر مموه للزهد والتقشف يستر باطناً عوج بالطموح الدنيوى .

وقضى باتريك ست سنوات يبحث عن عروس واسعة الثراء يغريها جماله وترفع ثروتها من خسيسته

ولدت شارلوت برونتي بمقاطعة يورك شاير في سنة ١٨١٦ وماتت متأثرة بحملها في سنة ١٨٥٥ عن قصائده من الشعر العاطفي وأربع روايات هي «جين إير» و«شيرلى» و«فليت» و«الاستاذ» ورواية خامسة لم تـم عنوانها «إما» ومجموعة من الأقاصيص بعنوان «المغامرات الاثنتا عشرة وقصص أخرى» .

ولابد عند تأريخ حياة شارلوت برونتي من الإلمام بالجانب المشترك بين سيرتها وسيرة أختيها التابعتين إميلي برونتي وآني برونتي فقد كانت نشأتهم في كنف أب غريب الأطوار ، وفي بيئة غير مألوفة لها خصائصها المتفردة ذات أثر بعيد المدى في حياة هذه الكاتبة الألعبة أما الأب فهو قسيس من أتباع كالفرن المتشددين في التقشف اسمه «باتريك برونتي» . وهو ابن فلاح إيرلندي فقير جداً إلا أنه منذ طفولته تطلع إلى الثقافة والمجد وأثار إعجاب قسيس قريته بذكائه المتوقد فأحسن رعايته ولقنه القراءة والكتابة وأصول الحساب واشتغل الفتى باتريك عاملاً في مصنع نسيج يدوى ليعول نفسه ويحمد شعبة في الليل يقرأ على ضوءها كل ما يقع تحت

فخطب أكثر من فتاة ثم تخلى عنهن كلها تكشف له الاختبار عن هبوط ثروتهن الحقيقية دون المستوى الذى يتظاهرون به فكره الناس وتحطمت قلوب كثيرات بسببه واضطر للانتقال من إقليم إلى إقليم فراراً من سخط شعب كنيسته عليه . وهكذا انتقل من كنيسة بمقاطعة إسكس الجميلة المأنوسة إلى كنيسة فى منطقة الأحرار والمستنقعات الموحشة بمقاطعة يورك شاير .

ولما أوفت سنة على الخامسة والثلاثين طامن من طموحه ورضى بخير واقع ممكن وإن كان دون أحلامه بكثير ، فتزوج من ماريا پرانويل ، وسنها يومئذ ثلاثون سنة غير عاقبة بضالة جسمها وضعف بنيتها وتجردها من الجمال لأن لها إيراداً خاص يبلغ خمسين جنبها فى السنة وهو مبلغ تصل قيمته الحقيقية على حسب معدل الأسعار فى الوقت الحاضر إلى أكثر من خمسمائة جنبه وكما ارتضى منها هذا الدخل الذى لا يسلكها بين صاحبات الملايين كما كان يرجو ويحلم ، ارتضى منها أن تكون سليلة أسرة محترمة من الطبقة الوسطى وإن لم تكن لها أرومة معروفة من طبقة أصحاب الألقاب الأرستقراطيين التى كان يتمنى أن يصير إليها .

وبعد عقد الزواج فى سنة ١٨١٢ بفترة قصيرة . رضى باتريك بروننى بالعمل فى أشد مناطق المقاطعة وحشة وسوء مناخ لأنها تدر راتباً أكبر . ولأنه أيضاً كان يكره الاختلاط بالفلاحين . ولا يريد الاتصال بالناس بعد أن ضنت عليه الأيام بالمظهر الذى يبههم والمكانة الاجتماعية التى ترفعه إلى مقام السادة . وكان بيته خلف تلك الكنيسة مبنيّاً بالحجر بمعزل عن القرية فوق تل صغير لا يرى الناظر منه سوى المستنقعات والأحراش على مدى البصر من كل جهة ، إلا من جهة واحدة تنتشر فيها المقابر الكثيرة .

وفى هذا الجو القابض ولدت خمس بنات و غلام فى فترة لا تزيد على ستة أعوام . ثم ماتت الأم فى

سنة ١٨٢١ بالسرطان فجاءت أختها الزايت برانويل لرعاية الأيتام الستة ، وكانت كبراهن ماريا فى السابعة من عمرها . أما شارلوت فكانت فى بداية عامها السادس وأما أصغرهن آن فكانت سنّها لا تتجاوز بضعة شهور . وطرح باتريك بروننى شبابه مرة أخرى ليظفر بعروس غنية . مجرباً حظه بين صفوف الأرامل المسنات . والعوانس القبيحات . ولكن القدر عاكسه ، فثارت كبرياء الرجل وقرر الاضراب عن الزواج . وضرب على نفسه وأسرته عزلة أشبه بعزلة سكان الأديار . وتبدى حقه على الدنيا والناس فى تلك الصرامة التى فرضها على أطفاله الصغار وتقديره عليهم : فكان يعتبر اللحم ترفاً شهوانياً لا يتفق مع التقوى . ويعتبر استخدام الأبسطة فى ذلك الجو الرطب بلخاً يحرم صاحبه من ملكوت السماء . ويحرم عليهم إشعال النار فى المدافئ لأنه يفزع من خطر الحريق . فكان الصغار المساكين يرتجفون من البرد معظم السنة ! .

وخوفاً من الحريق أيضاً أبى أن يزود البيت بالسائر . فكانت المقابر والأحراش تبدو على الدوام تحت أنظار سكان البيت من خلال النوافذ . أما داخل البيت فكل شيء يوحى بالصلاة والجهامة ، من سحنة الأب العابسة ، وصمته وتجهم كلماته القليلة وصوته الأجش ومعاملته القظة ، إلى الأرض الحجرية والسلام الداخلية المنحوتة فى الحجر . والأرض والجلدران كلها عارية لا زخرف فيها يريح العين ، ولا دفاً يأنس إليه البدن ولا لين فى المقاعد تستريح إليه النفس . فوسائل الراحة العادية كانت فى نظر ذلك الرجل رجساً محرماً حتى الكراسى لم يكن لها أذرع وأظهر ! .

وفى هذا البيت المغلق على أصحابه نشأ الأيتام الصغار ، لا يزورهم أحد ولا يزورون أحداً . يتعلمون فى البيت على يد الحالة ، وبارشاد من الوالد القس الذى يلقى على نفسه باب حجراته معظم الوقت ويتناول طعامه

بمفرده فيها . وازداد شعورهم بالوحشة حين ماتت فتاتان على التعاقب من البنات الخمس . فلم تبق منهن إلا ثلاث شقيقات في التاريخ . وكانت شارلوت أكبرهن وأسبقهن إلى الشهرة بقصصها العظيمة «جين إير» .

وقبل وفاة الشقيقتين الكبيرين إليزابيث وماريا في سنة ١٨٢٥ بالسل كانتا قد دخلتا في سنة ١٨٢٤ ومعهن شارلوت وإميلى مدرسة لبنات رجال الدين كانت الحياة فيها أشد قسوة من الحياة في بيت أبيهن ، فاجتمع هن فيها إلى سوء الطعام قلة كمياته ، فكان نصف جائعات طول الوقت . فلما ماتت ماريا وإليزابيث أعيدت شارلوت وإميل إلى البيت ونهضت شارلوت منذ سنة ١٨٢٥ أى وهى في بداية العام العاشر من عمرها بدور الأم الصغيرة والشقيقة الكبرى لشقيقتها وشقيقها اليتامى ، ومنذ هذا التاريخ أيضاً بدأ النشاط الأدبي للشقيقات الثلاث ولا سيما شارلوت ، فكتبن تراثاً ضخماً من المسرحيات وأقاصيص المغامرات الخيالية لتسليه أنفسهن في الظاهر ، وللتفيس عن نشاطهن الاجتماعي المكبوح في واقع الأمر . وكتبن كذلك أشعاراً كثيرة . وقد جمعت كتابات الشقيقات الثلاث التى ترجع إلى هذا العهد الباكر من الصبا واليفاعة في اثنين وعشرين مجلداً مخطوطاً كتبت معظمها شارلوت وقوام كل مجلد منها نحو مائة صفحة بخط دقيق جداً تصعب قراءته بغير المجهر . كتبت كلها في مدى أقل من سنة ونصف . وقد أجمع الدارسون على أن ما كتبت شارلوت في مستوى يعتبر إعجازاً لصدوره عن فتاة بين سن الثالثة عشرة والرابعة عشرة .

ويصف الذين رأوا شارلوت برونتي سنة ١٨٣١ وهى في الخامسة عشرة من عمرها تقريباً ، بصفالة الجسم والنحافة الشديدة ، بل إنها كانت فتاة «هشة» تتميز بشعر بني اللون ناعم غزير وعينين واسعتين بنيتين تشوب إنسانيهما شدراوات من ألوان شتى ، من بينها

اللون الأحمر . وفي نظراتهما هدوء ووعى ولها سحر خاص حين تصفى لمن يحادثها . حتى إذا أثار اهتمامها شيء طريف تألق فيهما وهج غريب كأنما أضىء فجأة وراء علمتيهما مصباح قوى ! أما سائر ملامح وجهها فعادية تتميز بالوضوح في غير جمال . ولكن قوة تأثير العينين كانت تغطى دائماً هذا النقص البدنى . فلا تكاد تشعر بالغم الواسع والأسنان المعرجة والأنف الكبير . أما يداها وقدماهما فن أصغر مما يمكن . فحين كانت تصافح أحداً - حتى النساء - كان يلحظ على الفور صغر حجم تلك اليد ودقتها ونعومتها ، كأن ملمسها خفقة من جناح طائر ! .

وفي سنة ١٨٣١ هذه أرسلت شارلوت إلى المدرسة ككرة أخرى . ووجدت رعاية الأم لدى الآنسة «وولر» معلمتها الجديدة . وقد دامت صلتها إلى آخر حياتها ، كما ربطتها الصداقة بفتاتين من الطالبات مدى العمر أيضاً . ومن عجب أن هذه التى تعتبر من أكتب الكاتبات في تاريخ الآداب العالمية ، كانت في سن الخامسة عشرة ، في نظر معلمتها وزميلاتها من أجهل الطالبات - لأنها لم تكن تعرف شيئاً عن النحو وقواعد اللغة على الإطلاق . أما معرفتها بالجغرافيا فكانت ضئيلة للغاية . ولكنها في الانشاء لا يشق لها غبار ! وقدرتها على الرسم مذهلة . وجعلها بالألعاب مطبق ، فهى لم تعرف اللعب في حياتها قط ، ولا تريد أن تعرفه . وانتهى الأمر بمن حاولن إغراءها باللعب معهن أن تركن اللعب ليلتفنن حولها ساعات من النهار والليل ، تقص عليهن من نسيج خيالها أعجب القصص التى تدور وقائعها في مجاهل الأحراش .

وكانت فكرتها عن التعليم سابقة لزمنها فالناظرة والمعلمات هدفن حشواً الأذهان بالمعارف والعلوم . أما هى فتأبى إلا أن يكون التعليم تنمية للأذواق والمدارك فلإرهاق العقل وتشكيل الذوق هما الهدفان الجديدان

بكل تربية حسنة . وأما المعلومات المحددة فالظروف
تلقى على كل فرد نصيباً منها أكثر مما يحتاج إليه .
ولذا كان أكبر اهتمامها في المدرسة بتوسيع معرفتها بكل
ما يتعلق بالرسم والنحت والموسيقى والشعر والقصص .
وكانت قدرتها على التصوير بالكلمة المعبرة تسبب
إزعاجاً شديداً لزميلاتها فما أكثر الكوابيس التي أيقظتهن
صاخرات من أثر ماترويه لهن شارلوت « الجاهلة »
من حكايات ارتجلتها لتسليتهن .

وبعد غام ونصف عادت شارلوت إلى البيت لتتولى
تربية إخوتها مدة ثلاث سنوات . عادت بعدها إلى
المدرسة معلمة ودخلت أختها إميلي هذه المدرسة عنها
تلميذة لمدة ثلاثة أشهر ثم تركتها لتتولى مكانها للشقيقة
الصغرى آن لأنها لم تطق البعد عن جو الأحراش الذي
عشقتة . ولما نقلت المدرسة مقرها إلى قرية أخرى
سأدت صحة شارلوت فعادت مع أختها آن إلى بيت
أبيها . وتقدم لطلب يدها شقيق إحدى زميلات الدراسة
واسمها « إرن نوسي » . ولكنها رفضته لأنها لا تشعر
نحوه إلا بمودة عادية ، والزواج في نظرها ينبغي أن
يكون نتيجة إحساس الزوجة بتفديس لشخصية الزوج
يجعل حياتها بدونه مستحيلة !

وصار من الواضح أن لا مستقبل للفتيات الثلاث
سوى التدريس . فهي المهنة المستقلة التي يعتمدن فيها
على معاشهن من غير أن يزلن إلى مرتبة الخدم وإن لم
ترتفع منزلتها إلى مرتبة السادة المتبوعين .

وكان وجه الصعوبة في هذا الاتجاه أن الشقيقات
الثلاث غير شغوفات بالأطفال . ومستواهن العلمي
لا يؤهلهن لتدريس الفتيات الناميات ، لأنهن لا يحذقن
الموسيقى حذق الخبرات ولا يعرفن من اللغة الفرنسية
التي لا بد أن تتعلمها الفتاة الراقية إلا القليل .

وعملت شارلوت مربية في عدة بيوت ، ثم
استقر الرأي على أن تفتح الفتيات الثلاث مدرسة

يديرها معاً لبنات الأسر المتوسطة ، على أن تزودهن
الحالة إليزابيث برانويل برأس المال اللازم لذلك .
ولكن لا بد قبل افتتاحها من أن تتم الشقيقتان
الكبيرتان شارلوت وإميلي تأهيلهما لهذا المستوى من
التعليم . فرحلتا إلى بروكسل في فبراير سنة ١٨٤٢
ودخلتا معهداً داخلياً للبنات . أما آن فاعتزلت
عمل المربية وعادت إلى البيت . وأما الأخ الأصغر
برانويل فعمل كاتباً في شركة سكة حديد منشستر
وتخلى عن الاشتغال بالفن .

ووقفت الشقيقتان توفيقاً كبيراً في تعلم اللغة
الفرنسية ، حتى أن مدام « إيجيه » صاحبة المعهد
عرضت عليهما أن تبقيا فتتولى شارلوت تدريس
اللغة الانجليزية ، وتتولى إميلي تدريس الموسيقى .
إلا أن مرض خالتهما ثم وفاتها المفاجئة اضطرتهما
للعودة إلى الوطن حيث تركت لهما الحالة المتوفاة في
وصيتها مبلغاً يكفي لإنشاء المدرسة التي يصبوان إليها ،
ولكن شارلوت لم تلبث أن عادت إلى بروكسل لتدرس
اللغة الانجليزية لفتيات بلجيكيات ، ولتتعلم في الوقت
نفسه اللغة الألمانية ، ثم رجعت إلى الوطن على أثر
أنباء محزنة عن سوء سلوك أختها الصغرى وعن هبوط
قوة إبصار أبيها هبوطاً سريعاً . وافتتحت الشقيقات
الثلاث المدرسة ، ولكنها أخفقت في اجتذاب الطالبات
إليها . وأصبح الأب شبه أعمى ، وازداد ضعف
بصر شارلوت ، فباتت تتوجس من أصابتها بالعمى
أيضاً . ثم فصل شقيقها من عمله بعد أن أدمن الأفيون
والشراب ، وصارت تنتابه حالات من الهذيان والهياج
من أظف ما يكون . ولم تكن هناك لحة مشرقة في
تلك الفترة المحزنة من خريف سنة ١٨٤٥ سوى نشر
مجموعة أشعار الشقيقات الثلاث بأسماء مستعارة
مذكورة . لأن النظرة يومئذ للمرأة تضعف الثقة
بانتاجها الأدبي . وكان النشر على نفقتهن ولم يحقق

توزيعاً على الاطلاق إلى أن وصلت الشقيقات الثلاث إلى الشهرة من طريق غير طريق الشعر .

وفي صيف سنة ١٨٤٦ بحثت الشقيقات الثلاث عن ناشر لمجلد واحد ضخم يتضمن ثلاث قصص طويلة نسبياً هي «أعلى ويذرنج» لإميلي ، و «أجنس جرى» لآن و «الأستاذ» لشارلوت .

ومضت فترة طويلة دون أن تلقى هذه المساعي نجاحاً . وازدادت الكتابة المطبقة على الشقيقات الثلاث . وفي هذا الظرف الحالك شرعت شارلوت تكتب «جين إير» . وفي ٦ أكتوبر سنة ١٨٤٧ قبل الناشران سمث وإلدر نشر قصة «جين إير» في ثلاثة مجلدات .

وقد تركت تلاوة القصة في نفوس أعضاء لجنة القراءة بمؤسسة النشر المذكورة أثراً قوياً . وقال أحدهم لصاحب المؤسسة إنها معجزة فتشكك في حكمه وأحال المخطوط إلى عضو آخر اسكتلندي ليس من طبعه التحمس الشديد لشيء ، فاذا هذا الرجل يعترف بأنه لم يستطع أن يترك المخطوط من يده قبل أن يتم قراءته مع بزوغ الفجر ! أو أغرى ذلك مسترسمث بأن يطالع المخطوط شخصياً . وبعد يومين اعتذر للسيد من عضوى اللجنة لأنه ظنهما يبالغان فاذا هما لم يعدوا الحقيقة الواقعة قيد أنملة . وأمر بطبع القصة على الفور فنشرت بذلك الاسم المستعار «كرربيل» ولقيت نجاحاً كبيراً جداً فإني وفي شهر ديسمبر من السنة نفسها حتى صارت حديث الناس على كل لسان وموضع تعليق الكتاب والنقاد في المجلات . وعندئذ تجاسرت شارلوت على الانضمام بالنبا المثير إلى والدها وقرأت له فقرات من تعليقات النقاد عليها . فأظهر رضاء محدوداً عن ملكها الأدبية ، وكأنه لم يزل حاقداً على فشله في أن يكون كاتباً . ولا ينبغي أن ننسى أن النساء في نظر أولئك المتنطسين الغلاة (البيوريتان) لم يخلقن إلا للخدمة

البيوت ووعاء للنسل ولا يصلحن إلا جسداً يكون الرجل رأسه المفرد، فلا فلاح لمن في العلوم والفنون . وفي هذه الأثناء صار شغل الجاهل القارئة الشاغل في إنجلترا كلها أن تكتشف حقيقة شخصية «كرربيل» . ولبت شارلوت تنكّم الحقيقة حتى بين صديقات الدراسة الحميات ، إلى أن أعلن الناشرون الحقيقة ، وقد صاروا الناشرين لمؤلفات آن وإميلي أيضاً بتأثير شارلوت التي كتبت مقدمة ضافية لأعلى ويذرنج وأجنس جرى . وقد ظن النقاد أن مؤلفة الأعلى هي بعينها مؤلفة جين إير فاضطرت الشقيقتان للسفر إلى لندن وإظهار الحقيقة وإقامة البرهان على أنهما اثنتان وليستا شخصية واحدة ، وإنهما امرأتان وليستا من جنس الذكور . ولم يكن الناشر يرأسل شارلوت إلا عن طريق البريد ، وكان يظهر رجلاً اسمه الحقيقي كرربيل فعلاً . فلما وضعت شارلوت خطاباته إليها بذلك الاسم في يده سألها باستنكار .

— كيف وصلت إلى يدك أيها الشابة هذه الرسائل؟ ولم يصدق الرجل الوقور أن الفتاتين الهزيلتين المكتسيتين بشباب الحداد الريفية هما المؤلفتان الشهيرتان «كرر وآكن بيل» .

وهكذا انفجرت الحقيقة الجديدة فأحدثت دويّاً هائلاً في إنجلترا وأمريكا .

وفي سبتمبر سنة ١٨٤٨ مات الشقيق الأوحيد برانويل ، فلزمت إميلي برونتي البيت ولم تخرج من بابه إلا بعد ثلاثة أشهر محمولة على الأعناق إلى قبرها . وفي ٢٨ مايو سنة ١٨٤٩ لحقت بها آن بعد أن أتت داء السل على البقية الباقية من حيوتها ، وبقيت شارلوت وحيدة .

أما قصة «شيرلى» فقد بدأتها شارلوت عقب نشر «جين إير» مباشرة وجعلت بطلتها شيرلى نفسها صورة لشقيقتها إميلي لو أنها أوتيت فراحة الصحة وجاه

الثراء والزخاء ونشرت هذه القصة بعد وفاة آن بخمسة أشهر وقوبلت من التفاد بالثناء والاعجاب.

وخرجت شارلوت من عزلتها فترددت على مدينة لندن وخالطت مشاهير الأدباء ، ومن بينهم الكاتب الأعظم في نظرها « ثاكري » . وفي ربيع ١٨٥٠ قامت برحلة إلى اسكتلنده ، ثم إلى لندن مرة أخرى سنة ١٨٥١ وكانت صحتها قد بدأت في الانحطاط ، وفي غضون مقاومتها للمرض والاعياء كتبت قصتها « ثيت » التي نشرت في سنة ١٨٥٣ فاستقبلها الناس بعاصفة اجماعية من الإطراء والثناء .

وفي هذه المدة طلب يدها رابع رجل في حياتها . وهو القسيس الثاني مساعد أبيها . ولكن والدها رآه دون قدرها ورفض طلبه واعتزل الرجل العمل ورحل ولكنه لم يياس . وبعد سنة لان مستر بروننى وهكذا تزوجت شارلوت من مستر نيكولز القسيس المساعد في ٢٩ يونيه سنة ١٨٥٤ فأخلدت لحياة الزواج والبيت ووضعت القلم من يدها إلى الأبد .

ولكنها لم تنأ طويلا بحياة الزواج ولا بحياة الأمومة المرتقبة بعد أن باتت تنتظر طفلا يسعدها كما أسعدها زوجها الذي أحبه غاية الحب ، حتى أن آخر كلماتها يوم ماتت في اليوم الأخير من مارس سنة ١٨٥٥ — ما كان أشد سعادتنا معاً !

وهكذا انتهت حياة شارلوت بروننى بعد عامين من نشر آخر قصة لها أو أقل .

٢ — قصة جين إير

وفي مزيج كامل من الواقعية المستمدة من تجربة المؤلفة الحية في البيت وفي المدرسة وفي البيوت التي عملت فيها مربية للأطفال . ومن خيالها الفني الذي تشوبه رقة رومانسية ، استطاعت أن تقدم لنا على لسان « جين إير » قصة حياة نابضة واضحة المعالم متكاملة الأبعاد حافلة بالصدق والعمق والشاعرية .

وتبدأ القصة بتصوير جين إير لطفولتها الشقية ، فقد عذمت أبويها وهي في العام الأول من عمرها . وكانت ابنة قسيس فقير تزوج من فتاة سليلة أسرة كريمة مرموقة أحبته فقاطعتها أسرته الثرية . ولكن خال جين القاضي الثرى « ريد » صاحب قصر جيتسهد آواها وتكفل بتربية ابنة أخته اليتيمة في عطف وحنان بالغين بيد أن القدر أبى إلا أن يموت خال الفتاة بعد قليل فتركها تحت رحمة زوجته الأرستقراطية المتعجرفة التي أذلها وتفننت مع أطفالها في تعذيبها . فكانت تحبسها لأتفه الأسباب في حجرة مهجورة مخفية يقال إن الأشباح كانت تسكنها . فلا عجب أن تصاب جين الصغيرة بحمى عصبية كادت تقضى عليها . لولا رقة قلب الصيدلي « لويدي » الذي كان يعالج خدم القصر فقد لزم فراشها وأدرك سبب علتها فعمل على إنقاذها ، ونصح لمسر ريد أن تدخلها مدرسة داخلية تشرف عليها جمعية خيرية تربي اليتامى من أبناء رجال الكنيسة الذين لم يخلفوا ثروة لبناتهم .

وكانت هذه هي مدرسة « لوود » التي دخلتها جين ، فاذا بمعهد ظاهره الرحمة وباطنه العذاب الأليم للتلميذات الفقيرات المسكينات ولولا رقة قلب الناظرة مس تمبل التي أعجبت بذكاء جين إير ومواهبها الفنية لكانت قسوة مدير المعهد كفيفة بالقضاء عليها .

ونعمت جين بقرب هذه الناظرة العطوف التي تعهدتها وجعلت منها مريدة خاصة لها بحيث أتمت دراستها بتفوق مذهل في ست سنوات ، ثم عينت على إثر تخرجها معلمة للصغرى في هذه المدرسة عينها ، وبذلك قضت سنتين أخريين في القسم الداخلي في عزلة تامة لا تتجسد مايسليها غير رسم اللوحات الطبيعية والدأب في تعلم اللغة الفرنسية . وتزوجت الناظرة مس تمبل ورحلت عن المدرسة ، فضاقت جين إير بحياتها المجدبة في « لوود » ولم تطق

البقاء بعد ذلك ، ونشرت إعلاناً في إحدى الصحف
تطلب فيه وظيفة مربية أطفال صغار في أسرة محترمة ،
وسرعان ما جاءها رد من قصر ثورنفيلد بالقرب من
قرية ميلكوت لتشرف على تربية طفلة فرنسية الأصل
في العام الثامن من عمرها .

ولم تتردد چين في التوجه إلى قصر ثورنفيلد ،
فاستقبلتها مديرة العجوز مسز فيرفاكس وتلميذتها
الطفلة أدبلا ، وحاضنتها الفرنسية صوفي . أما رب
القصر مستر روشستر فكان في رحلة كعادته في معظم
الأوقات ، فهو لا يلم بقصره إلا في أحيان خاطفة ،
يصل فجأة ويرحل فجأة .

وتقول چين إير بعد ذلك إنها أحببت تلميذتها
وحياة القصر المأدبة ، كما أحببت صحبة مسز فيرفاكس ،
وعاش الثلاثة على سجيتهن بغير تكلف . وسمعت چين
من مسز فيرفاكس كلاماً كثيراً عن مستر روشستر
وكيف أنه رجل عادل حاد الطبع لا يدرى أحد أهو
ساخط أم مسرور ، ولا ما يستحسنه من الفعال أو
يستجبهه ، فالمرء دائماً في حيرة من أمره . ولذا حمدت
چين الله على غياب مستر روشستر الطويل .

وذاث يوم كانت تطوف مع مسز فيرفاكس
حجرات الطابق العلوى المهجور ، فسمعت ضحكة
شاذة الجرس تهتك حجاب الصمت الرائن على القصر ،
فاقشعر لها بدنُها . وتذكرت ما سمعته من بعض الخادومات
عن الأرواح الشريرة التي تسكن القصور العتيقة والأبراج
المهجورة ، وتحرك صدى مخاوفها في طفولتها الحافلة
بالفزع والرعب في قصر چيتسهد حين كانت تعيش في
كنف زوج خالها مسز ريد .

ورأت مسز فيرفاكس اضطراب چين الشديد ،
فأخذت تهدي من روعها مؤكدة لها أن هذه الضحكة
الشاذة تصدر عن خادم غريبة الأطوار بها مس
خفيف ، بيد أنها مأمونة الجانب ، تأتي من القرية

للقيام بأعمال التنظيف في بعض الأيام ، وهي امرأة
حمراء الشعر عصبية الملامح تدعى « جريس پول » .
فلم يسع چين إلا أن تصدق هذا التفسير ، لكنها عادت
إلى الشك والتوجس بعد أن سمعت تلك الضحكة
بعينها تشق صمت الليل بين الحين والحين .

وزاد من حيرتها أن « جريس پول » هذه كانت
تجنب چين إير دائماً . وهي تقوم بأعمالها في الطابق
العلوى المهجور ولا تراها إلا متسللة هابطة إلى المطبخ
كانها الشبح لتحمل كيات من الطعام تصعد بها إلى
حجرتها ، فإذا أرادت أن تتحدث إليها أعرضت عنها
فداخل چين إير الاعتقاد بأن جريس پول هذه امرأة
مجنونة بعض الشيء حقاً . وأن نوبات خيالها هي التي
تدفعها إلى إرسال تلك الضحكة المزعجة .

وانقضى على چين إير في قصر ثورنفيلد نحو ثلاثة
أشهر ، أقبل فيها الشتاء . وذاث يوم مشمس خرجت
چين إير سائرة على قدميها نحو القرية لشترى من هناك
بعض مايلزهما . وجلست في بعض الطريق الطويل
لتستريح عند قمة ربوة ، ولتمتع النظر بثوب الثلج
الناصع البياض الذي يسربل كل شيء حولها على مدى
البصر وإذا كلب ضخمة في سواد الليل البهيم يثب
صوبها فجأة وفي إثره فارس فوق صهوة جواد
أسود .

وانزلت سنايك الجواد فوق الجبلد الأملس .
فكبا وسقط من فوقه راكمه ، فتطوعت چين إير
بكل رقة ودمائة لانهاض الرجل من سقطته . فتقبل
منها عونها العطوف بفضافة مستهجنة تشبه سحنه كثيراً
فهو عملاق فظ الملامح أسمر اللون كثر الحاجبين نفاذ
النظرات .

وطلب منها العملاق الغريب الفظ أن تساعده رغم
عرجه على ركوب جياده ، ثم تركها من غير أن
يشكرها . فعادت إلى قصر ثورنفيلد مكنتبة النفس

وإذا هي تفاجأ بهذا الرجل الفظ هناك . وحسبته زائراً
فإذا هو مستر روشستر رب القصر نفسه !

وقضت حين فترة نعسة لأن مستر روشستر كان
يعاملها بحفاة حيناً وبدمائه حيناً آخر ، حتى باتت
لا تعرف رأسها من قدميها . فهو متغير الأطوار يتقلب
من النقيض إلى النقيض في الجلسة الواحدة بغير مبرر
وبغير مقدمات .

وزاد ذلك من فضول حين فراحت تستوضح مسر
فيرفاكس تعليل هذا التقلب في مزاج مستر روشستر ،
فعرفت منها أنه يعاني من آثار شقاء طويل في مسهل
حياته ، لأن والده حرمه من الميراث وخص بثروته
كلها أخاه الأكبر . فهاجر من إنجلترا وعاش في الخارج
شريداً حاقداً إلى أن مات شقيقه الأكبر فجأة وورث
كل شيء .

ويبدو أن الفضول لم يكن من جانب حين . وحدها
قد أخذ مستر روشستر يتعقبها بالأسئلة الدقيقة
والاستجابات الفاحصة عن ماضي حياتها وطفولتها
وصباها فتحدثه ببساطة وصراحة تامتين عن كل شيء
ولا تحاول التظاهر أمامه بغير حقيقتها .

وتدرج روشستر بعد ذلك إلى نوع آخر من
الاستجواب الفاحص . فصار يجالسها في المساء فترات
طويلة في المدة التي قضها بالقصر لعلاج ساقه المهيضة
ويفاجئها على غير انتظار بأسئلة في موضوعات عامة
تتعلق بالمجتمع وأحوال الدنيا ، كأنه يريد أن يعرف
مدى مداركها وطريقة تفكيرها ، فكانت لا ترد في
الإجابة عن أخرج الأسئلة بصرامة تامة وجراءة وتمزز
رأيها بالأسانيد . فكانت عيناه تلمعان سروراً إذ مجدها
مستقيمة في ردودها كاستقامته القاطعة في اسئلتها .

وكانما أمن جانبها ووثق بها ففتح لها كتاب حياته
الماضية ، وصارحها بما كان من غواياته وضلالاته .
وكيف أن أدبلا ابنة راقصة فرنسية كان يعاشرها في

باريس فزعمت له أنها ابنته وتركها بين ذراعيه
وهربت مع عشيق آخر فعطف عليها وتعهده بتربيتها .

وهكذا أنست حين إلى روشستر وطبيعته الصريحة
الواضحة ، واستساغت خشونته التي تدل على استقامة
طبع ، وصارت تتطلع إلى حلول المساء كي تجلس إليه
وتسامره ذلك السمر الذي يشبه مباريات الرياضة أو
تمرينات المبارزة بين عقليين وطبعين صريحين ، وخفق
قلبا له على تجرد سحته من الجمال .

وذات يوم افتقدته حين فوجدته قد رحل فجأة
عن القصر من غير أن يخبرها ، وعلمت من مسر
فيرفاكس أن غيابه سيطول أسبوعاً - وكانت ساقه قد
شفيت - يقضيه في الصيد ضيقاً على أحد القصور
المجاورة . فقضت حين ذلك الأسبوع في هم وقلق ،
وأيقنت أن فؤادها البكر قد تعلق بسيدها تعلقاً لا أمل
فيه .

وقبل نهاية ذلك الأسبوع وصلت مسر فيرفاكس
رسالة من سيدتها يأمرها بإعداد القصر إعداداً لانقاً
لاستقبال ثلة من السيدات النبيلات والسادة الوجهاء
سيقدمون في صبحه مستر روشستر بعد يومين .

وانهمك الجميع بما فيهم حين في إعداد حجرات
القصر فسنتحت الفرصة لحين أن تسمع ثرثرة
الخادومات اللواتي جيء بهن من القرية للأعمال
الاضافية ، وكان مما سمعته أن النبيلة بلانش إنجرام
ستكون واسطة العقد بين هؤلاء الضيوف ، وهي فتاة
حسنة يعلم الجميع أن مستر روشستر متمم الفؤاد بها
وأن خطبتهما ستعلن قريباً .

ووقع هذا النبأ على قلب حين وقوع الصاعقة ،
وأحست عقارب الغيرة تلدغها وأدركت أنها لن تطيق
البقاء بعد ذلك ، وعولت على البحث عن وظيفة أخرى
بعد رحيل الضيوف عن القصر .

ولقيت چين الأمرين من غطسة بلانش ووالدتها
وبقية الصحاب المتعرجين . ولكنها عرفت كيف تملك
زمام أعصابها والغيرة تمزق قلبها لأن هؤلاء الضيوف
أشعروها بالفارق الضخم بينها وبين سيدها وحبيبها من
حيث الثراء والجاه والمكانة . إلا أنها لم تستطع أن
تروض قلبها على التخلي عن حبه . ولكن سيدها
وحبيبها كان يرقب مشاعرها وسلوك القوم معها .
فصارحها على انفراد بأنه يقدرها ويعتبرها صديقتها
وسنده الوحيد في الحياة ولن يفرط فيها لأنه سيحضر
بالضياع إذا افتقدها إلى جواره .

وحضر إلى القصر زائر غريب اسمه ميسون ليقضى
الليل فاستيقظت چين في تلك الليلة على صرخة مدوية
مرعبة ، تلاها صوت شجار في الحجرة التي تعلو
حجرتها واستيقظ جميع الضيوف ، ولكن روشستر
طمأنهم مدعياً أنه كابوس أصاب إحدى الخاديات
بنوبة طارئة ثم صحب چين إلى الطابق العلوى فاذا في
إحدى الحجرات مشر ميسون جريحاً ينف من الدم .
فضمدت چين جرحه بعد أن غسلته وخرج روشستر
سراً ليأتى بطبيب قرر أن في كتف ميسون أثر عضة
وحشية . وكانت چين واثقة أن التي هاجمته هي
جريس پول لأنها عرفت ضحكها الشاذة ورحل ميسون
قبل انبلاج الصبح حتى لا يراه الضيوف وتثور ضجة
ولم يلبث الضيوف أن رحلوا أيضاً في ذلك اليوم .

وبدا من روشستر أنه يريد أن يربط حياته بحياة
چين ، ولكنه يخشى عواقب زلة غامضة تردى فيها
حين كان شريداً في الخارج ، ولم يفصح عن هذه
الزلة إلا بقوله إن ميسون يعرفها ولكنه آمن من جانبها
لأنه يعيش في الخارج وسيرحل ذلك اليوم إلى الخارج
مرة أخرى .

وفي هذا الظرف تلقت چين رسالة من زوج خالها
مسز ريد تدعوها لزيارتها لأنها على شفا الموت . وكان

ابنها قد بدد ميراثه وساءت سيرته . فسمح لها بخدمها
مشر روشستر على مضض بالذهاب إلى جيتسهد حيث
عرفت من المختصرة أن قريباً لأبيها اسمه جون إير أرسل
منذ سنوات إلى مسز ريد من جزيرة مدبرا حيث هاجر
يلفها أنه جمع ثروة ضخمة ويريد أن يتبنى چين
ليورثها أمواله ، ولكن المرأة القاسية زعمت له أنها
ماتت ، وهي تطلب من چين أن تغفر لها هذا الذنب .
وطال احتضار مسز ريد وچين تقوم بخدمتها حتى
ماتت ، وكان قد انقضى نحو شهر فعادت إلى خدمها
وحبيبها الذي ألهم حبه لها ذلك الفراق فأغدق عليها
حنانه ثم فاجأها ذات يوم بطلب يدها لأنها المرأة
الوحيدة التي أحبا واحترما ووثق بها ، فهي نور حياته
وملاكه الحارس ، وتركته تحت وطأة الذهول والسعادة
يهصر عودها بين ذراعيه ويلثمها بقبلاته ، مكرراً
لها أنها الفتاة الوحيدة التي يثق بأنها أحبته لشخصه
لا لثرائه . وأن بلانش أنجرام رسيت في الامتحان عندما
زعم لها أن ثروته لا تبلغ ربع حقيقتها الظاهرة فأعرضت
عنه .

وأخذ القصر يستعد لعقد الزواج بعد شهر واحد
مضى كالحلم . وفي أواخره تغيب روشستر عن القصر
لاستتمام بعض لوازم الزواج . فإذا چين تستيقظ في
الليل على امرأة مخيفة الشكل ترفع في يدها شمعة
وتأمل ثوب الزفاف المعلق على المشجب . ثم ترفع
الطرحة وتضعها على رأسها وتطلع في المرأة كاشرة
الأنياب في وحشية ، ثم تمزق ذلك الخمار وتدوسه
بقدميها ، ثم تنصرف وچين معقودة اللسان من الذعر
ولما عاد روشستر في اليوم التالي حاول إقناعها أن
ذلك كان كابوساً وأن الخمار الممزق لا بد قد عثت به
جريس پول في إحدى نوبات خيالها . واضطرت چين
لتصديقه على مضض .

وفي ساعة الزفاف في كنيسة القصر برز فجأة
مستر ميسون الزائر الغريب عندما قال القسيس العبارة
المتعادة :

— من كان يعرف سيباً يحول دون زواج هذين
الشخصين فليقدم الآن أو فليصمت إلى الأبد !

وأعلن مستر ميسون أنه يعرف سيباً من هذا
القبيل فستر روشستر متزوج من امرأة مجنونة تعيش
حبيسة في إحدى حجرات الطابق العلوى بالقصر، وأن
هذه الزوجة شقيقته .

ولم يجد روشستر بدءاً من الاعتراف ، وراح
يستعطف حين كى لا تتخلى عنه فلن يستطيع الحياة
بدونها بعد أن ذاق السعادة بقربها ولكنها رفضت
بحزم وهربت تحت جناح الليل وهي في حالة عقلية
أشبه بالحمى .

وكادت تهلك وهي هائسة على وجهها لولا أن
أنقذها قسيس شاب في إحدى القرى المنزلة ، وأحبها
وعرض عليها الزواج على أن ترحل معه إلى المستعمرات
ليعملا معاً في التبشير . وكادت تقبل لولا أنها سمعت
صوت روشستر يرن في أذنها ينادىها بفراغة أن تعود
إليه .

ومرة أخرى عادت إلى ثورنيلد وقد مضت
شهور قضتها في النقاة ضيفة على ريفرز البشر التقى
فإذا بها تجد القصر أطلالا بعد أن أشعلت فيه الزوجة
المجنونة النار . وفي بيت ريفز منعزل بالقرب من القصر
وجدت روشستر وقد أصابه العمى والتشويه من أثر
الحريق الذى ذهب ضحيته القصر والزوجة معا ،
فتزوجا ووجدا السعادة أخيراً .

• • •

أما وقد عرفنا في إيجاز شديد هيكل هذه القصة
فقد آن لنا أن نبحث عن سر شغف جمهور القراء بها

وليس ذلك السر عسيراً خافياً ، لأنها في نظر
الناس من سواد القارئ تجمع بين عنصرين حبيبين
إلى نفوس الناس من قديم الزمن ، فهى تخاطب
جانب الأحلام الطفلية على غرار ما تخاطب ذلك
الجانب قصة سندريلا ، تلك الفتاة المضطهدة الضعيفة
الفقيرة التى تزوج أميراً قوى السلطان . ثم هى أيضاً
قصة من قصص انتصار البشر الضعفاء على الشدائد
والصعاب بفضل الثبات والمثابرة والكفاح .

وهذا النوع من القصص يعلق بأذهان الناس
وقلوبهم لأنه يعبر عن مطامعهم وآمالهم ، فمعظم الرجال
يزهيمهم أن يكونوا حياة ذوى بأس لنسائهم ومعظم
النساء يزهimen أن يتزوجن من رجال أقوياء أشداء
قادرين على حمايتهن . والجنسان كلاهما يصبوان إلى
التوفيق والنجاح والتغلب على صعاب الحياة وشدائدها .

ولئن فسر هذا لنا إقبال سواد القراء وعامتهم على
قصة جين إير فهو لا يكتفى لتفسير إعجاب القراء
الشديد بها . ولكننا نجد سر ذلك الإعجاب في قوة
تعبير الكاتبة عن العواطف بعمق وصدق رهيبين
فاللوحات التى سجلت فيها آلام الطفلة جين وعذابها
ورقة الطفلة هيلين ومرضاها ووفاتها . ومواقف الحب
الرفيقة تستولى ولا شك على مجامع القلوب ببساطة
أسلوبها وعمق تأثيرها في النفس .

إن قصة جين إير ليست حكاية رومانسية تهيم
للعواطف البشرية متنفساً خيالياً ، بل هى قصة تتميز
بالصدق والإخلاص والأمانة للتجربة الإنسانية بغير
جنوح إلى التزويق أو المبالغة التى تصل إلى حد الزيف
في الأدب الرخيص المريض .

ومن آيات هذه الأمانة التى تجعل القصة واقعا
حيا ، تلك التفاصيل التى تفرض على القارئ الإحساس
بواقعية ما يقرأ ، وإن انتصار جين باتى في النهاية
شبهها بأحاديث العجائز في ليالى السمر ، فهو انتصار

ما عاشت . وأن وطن روحها حيث يكون هو . ولكنها تصارحه بأنها تزدرية لتفكيره في الزواج من فتاة وضبعة النفس زائفة المشاعر لا شيء إلا لأنها ذات مظهر وسم وثروة طائلة .

إن مثل هذا الموقف الاجتماعي في سنة ١٨٤٧ يعتبر صرخة تقدمية جبارة . بل إنه لم يزل حتى اليوم مستوى رفيعاً للمرأة الكريمة على نفسها ذات التفكير المستقل ، حتى بعد أن نالت المرأة كثيراً من الحقوق الاجتماعية وستظل صورة چین إير نموذجاً للمرأة التي لا شك في أنوثتها يستحق الإكبار ويجدر أن يكون قدوة لسائر النساء .

٣ — شذرات من القصة

● كانت الحجرة الحمراء واسعة الأرجاء مهملة الشأن ، لا يستعملها أحد على الإطلاق من أهل القصر للنوم إلا في المناسبات القليلة التي يزدحم فيها «جيتسهدهول» بالضيوف ويتعين حينئذ استخذاء كل حجراته مخادع لإيوائهم . ولم يكن ذلك لعيب فيها ، فهي من أكبر ما في القصر من حجرات ومن أفخمها رياشاتها سرير ذو أعمدة هائلة من الخشب الثمين تتدل بينها ستائر من نسيج فاخر أحمر اللون ، فيتبدى للناظرين وكأنه خيمة مضروبة في وسط القاعة المرامية . أما النوافذ الكبيرة فتتلى فوقها ستائر شبيهة بستائر الفراش . وعلى الأرض بساط كبير فاخر يماثلها في اللون . ويمثلها في اللون أيضاً ذلك الغطاء الذي يعلو المنضدة المجاورة للسرير الكبير أما الجدران فلونها بين الأحمر والصفرة ، وسائر الأثاث في الحجرة من الخشب الفاخر العتيق المهيّب بلونه الداكن

وألقني مس أبوت القاسية فوق كرسي وضعتة لي بالقرب من المدفأة الرخامية الضخمة الخابية في مواجهة السرير الرهيب ، وعن يميني ويساري ذلك الأثاث الضخم ومراة هائلة تضاعف من حجم الحجرة

لم يفرش طريقه بالورد ، ويخل اكليل ظفره من أشواك ، لأنها لاتغدو بذلك الانتصار أميرة موفورة الجلال والثراء والجاه ، بل زوجة كأوساط الزوجات في البشر في دنيا الواقع ، تربط مصيرها برجل لا دماثة في خلقه ، ولا لين في مهاده وإنما هو رجل وعمر الطبع كفيف البصر موصوم السمعة بمأضيه وضلالاته ، وله ابنة تربطه بتلك الصفحة الدنسة المطلوبة من شبابه ، فهو منبوذ من عليا الناس للفضيحة التي ثارت حوله ، وهو عزوف عن المجتمع بسبب كبريائه وعاهته . فجين إير في ذلك الإطار تتلقى من يد القدر أخيراً كأساً غير صافية من الأكدار ، ولابد لها من الشجاعة والمضاء كي تمضي في طريقها المقسوم لها . وسعادتها بسلوك تلك الطريق هي سعادة الشجعان وأصحاب الرسالات لا سعادة من واتهم المقادير بصفو محض وهم بلهاء خاملون .

فإذا تركنا المضمون الأدبي ، وجدنا للقصة مضموناً إنسانياً اجتماعياً يتصل بكيان المرأة في العصر الحديث من قريب جداً ، فجين إير هي أول قصة أوروبية عظيمة تمثل المرأة الحديثة وتبسط وجهة نظرها وتثبت كيانها المستقل الكريم في المجتمع العصري .

إن المعلمة الفقيرة التي تعيش بعرق جبينها تواجه السيد الوجيه الثرى الطاغية ووشستر عن اقتناع وطيد بأنها نذله في القيمة الإنسانية ، وأنها وهي امرأة لا تقل عنه في قوة العقل ومضاء الروح ، وتزيد عليه في نبل القلب ونقااته . وتصر في جميع مواقفها معه على الانصياع لأوامر ضميرها ونواهيها بغير خوف ، ومن غير أن يكون لإغراء البذخ والرفاهية على نفسها سلطان . فهي ترفض أن تبيع نفسها لتجد الرفاهية والرغد ، لأن كنزها الداخلي أقوى عندها من ربوات الأموال وألقاب الشرف والمكانة الزائفة في الدنيا .

وإن لديها من الشجاعة ما تقربه في غير مراوغة لروشستر بأنها تهواه من كل قلبها ، وأنها ستظل تحبه

ومن ضخامة أثاثها . ولما نهضت أمتحن قفل الباب وجدته موصداً من الخارج بالمفتاح ، فإذا أنا رهينة سجن محكم . وهمت أن أعود إلى مقعدي فإذا أنا أواجه المرأة الهائلة ويخيل إلى أني أرى في الظلام اشكالاً ضخمة مخيفة ترهبني . وزاد من وحشة المنظر تلك القامة الصغيرة التي تحملني في بعينين ضاعف الخوف من اتساعها وسط وجه شاحب ، فكأنني أرى أمامي شبحاً حقيقياً من مخلوقات الجن .

● ألفت نفسي واقفة فوق المقعد ومستر بروكلييرست لا تفصلني عنه إلا ياردة واحدة ، وأمامي مجموعة من الثياب الحريرية الزاهية الألوان ترفل فيها أسرته وخاطب مستر بروكلييرست تلك الأسرة ثم انتهي موجها الخطاب إلى المعلمات والتلميذات زميلاتي :

— أترين كلكن هذه الفتاة ؟

ولم يكن شك في أنهم يريني ، إذ كنت محط أنظارهم جميعاً وكأن عيونهم عدسات مسلطة في شعاع الشمس على وجهي تكاد تحرقه . حرقاً . وأردف :

— لاشك أنكن تربنها صغيرة السن لا تختلف في شيء من مظهرها عن سائر الأطفال . فقد شاءت إرادة الرب أن يسبق عليها الشكل الذي أسبغه علينا جميعاً . ولكن قدر لهذه الطفلة أن يجد فيها الشيطان اللعين أداة طيعة وعونا ! وإنني لأفسي إليكن بهذه الحقيقة ونفسي تفيض ألماً وحزناً ... وإنني لأسف لما ألقى على كاهلي من واجب تنبيهكن إلى ما تنطوى عليه من شروء مروق ، فهي لاستحق أن تنخرط في سلك قطع الرب ، لأنها غريبة عنه تماماً . فن واجبكن أن تقاطعنها فلا تخالطنها في ألعابكن ولا تجاذبها الحديث أيتها التلميذات الطائعات للرب .. وقد علمت هذا من السيدة المحسنة البارة التي غمرتها بإحسانها وكفلتها بعد وفاة أبويها وعاملتها معاملة الابنة ، فعقبتها وقابلت هذا الكرم البالغ بالجحود ، حتى عيل صبر السيدة

الكريمة ، وخشيت على أطفالها من مخالطتها فأقصتها عنهم محافظة على نفوسهم الثقية من دنسها !

● أشرقت شمس منتصف الصيف الرائعة على إنجلترا فإذا السماوات كاملة الصفاء ، وإذا الضياء يغمركل شيء بالبهاء والرواء ، حتى كأن باقية من الأيام التي تسود إيطاليا نزحت إلينا من الجنوب كما تنزح أسراب الطيور المهاجرة الرائعة ، ثم خطر لها أن تحط في طريقها فوق صخور ألبيون . وكان الدريس قد ضم وأدخل إلى الأهراء ، فبدت الحقول كلها حول ثورفيلد خضراء مكشوفة للعيان ، مجرزة ، وبدت الطرق بيضاء ساخنة تحت حرارة الشمس ، وبدت الأشجار في الاسيجة وفي الغابات رافلة في حفل من أوراقها الخضراء الحالكة الاخضرار ، فوضحت المفارقة بينها وبين الخضرة الصافية الخفيفة التي تراقص في المروج تحت الأشعة البهيجة .

● وشرعت في الارتداد إلى الدار ، بيد أن مستر روشتر تبعني ولما بلغنا سدة الباب قال لي :

— أتعودين في مثل هذه الليلة البديعة ؟ إنه لمن العار أن يجلس المرء في ليلة كهذه داخل الدار وما من أحد على وجه اليقين تنازعه نفسه إلى الإيواء إلى فراشه وغروب الشمس في الحديقة على موعد للقاء مع طلوع القمر !

ومن نقائصي أن لساني على ذرايته أحياناً في الانطلاق بالإجابة يعجز أحياناً أخرى عن إبداء ما أرجوه من المعاذير فيخذلني في تلك المواقف .. وأردف يقول ونحن ندرج معاً إلى المشي الذي تظله من الجانبين أشجار الغار :

— أي حين ! ألا ترين ثورفيلد مكاناً رائعاً في الصيف ؟

— بلى ياسيدي .

— ولا بد أنك ألفت البيت إلى خدما وأحسست شيئاً من الارتباط به فلك عين حساسة للجمال الطبيعي

— إلى لأشعر بالارتباط به حقاً .

— وإخالك تكنين في نفسك — على نحو لا أدرى
كنهه — إعزازاً لهذه الطفلة الصغيرة البلهاء أدبل بل
وللسيدة الساذجة فيرفاكس ؟

— أجل ياسيدى ، أكن الإعزاز لكليهما على
نمطين متباينين .

— ويسووك أن تفارقيهما ؟

— نعم .

— وأأسفاه !

قالا ثم تهد وسكت ، ولم يلبث بعدها أن أردف :

— هذا هو حال الدنيا على الدوام : ما إن يستقر
قرار المرء في مكان يروقه حتى يهيب به صوت أن
ينهض وينطلق لأن ساعة الراحة قد انقضت !
فسألته :

— أحتم على إذن يا سيدى أن أنطلق من هنا
وأبرح ثورقيلد ؟

— أعتقد أنه لا بد لك من هذا يا حين ! وإلى
لآسف يا جانيت ولكنى أعتقد أنه ليس عن هذا محيص !
وكانت لظمة ، بيد أنى لم أدعها تقهرنى !

— ليكن يا سيدى : سأكون على تمام الأهبة متى
صدر الأمر بالمسير :

— لقد آن أوانه : ولا بد أن أصدر هذا الأمر
الليلة !

— إذن أنت على وشك الزواج يا سيدى ؟

— ذلك كذلك . بالضبط ! لقد أدركت محجة
الصواب . وأصبحت الخز بثاقب فراستك المعهودة .

— وهل سيكون ذلك قريباً يا سيدى ؟

— قريباً جداً يا ... أعنى يا آنسة إير . وذكيرين
يا حين المرة الأولى التى أفضيت إليك أنا ، أو أفضت
الشائعة إليك ، أن فى نيتى وضع عتق عزوبتى الطويلة
فى حبل المشتقة المقدسة ، والدخول تحت نير الرباط

المقدس ... وأحب أن أذكرك بأنك كنت أول من
نهى بتلك الصراحة التى أحترمها فيك ، وبعد النظر
والحرص والاحتشام إننى إن تزوجت الآسة إنجرام
فسترحلين أنت والصغيرة أدبل على الفور ،

• • •

— لنن أثبت هذه الوثيقة أنى كنت متزوجاً فهى
لا تثبت أن المرأة المذكور اسمها فيها بوصفها زوجتى
لم تزل على قيد الحياة .

فقال المحامى بصوت رن فى أرجاء الكنيسة
الصامتة !

— إنها كانت على قيد الحياة منذ ثلاثة أشهر .

— ومن أدراك ؟

— إن لدى شاهدأ على صحة هذه الواقعة ، وهو
شاهد ليس فى وسعك ياسيدى أن تدحض شهادته .

— أبرزه أو فاذهب إلى الجحيم !

— سأبرزه أولاً قبل أن أذهب إلى الجحيم ، فهو
موجود هنا ! يامستر ميسون تفضل بالتقدم إلى الأمام !

وما إن سمع مستر روشستر هذا الاسم حتى كثر
على أسنانه ، وشعر برجفة شديدة تعذبه ، وأحسست
وأنا بجواره بسلسلة من التقلصات المنبئة عن الغضب
والقنوط تسرى فى كيانه . وظهر الغريب الآخر الذى
كان متوارياً فى الصفوف الخلفية واقترّب من المحراب
ومن فوق كتف المحامى طالعنا وجه شاحب أجل إنه
ميسون بلحمه ودمه . واستدار مستر روشستر وحملق
فيه . وكانت عيناه كما قلت كثيراً من قبل سوداوين
ولكن الوهج الذى كان يومض الآن فيهما كان يشع
بلون الدم ، واحتقن وجهه الزيتونى البشرة ورفع ذراعه
القوية مندفعاً إلى الأمام . وكان حرياً أن يضرب
ميسون فيلقيه على أرض الكنيسة وينزع أنفاسه من
جسده لولا أن ميسون تراجع وصاح :

— يا إله الرحمة .

● وعند مدخل القصر تقدمت مسز فيرفاكس وأدبل وصوفى للقائنا ولزجاء الهانى إلينا ، فصاح السيد صارخاً :

- أغربوا جميعاً ! إذهبوا عني بهائنكم ! من ذا يريد ها ؟ لست أنا ! فقد جاءت متأخرة خمسة عشر عاماً !

واجتازهم ثم شرع يصعد الدرج وهو لم يزل قابضاً على يدى ، ولم يزل يهيب بالسادة أن يقتفوا أثرنا ، ففعلوا . وظل يصعد إلى أن بلغ الطبقة الثالثة حيث الباب المنخفض الأسود ففتحه بمفتاحه العام وأدخلنا إلى حجرة مفروشة بالبسط فيها فراش ضخم ثم قال : - هل تعرف هذا الوضع ياميسون ؟ لقد عصفتك وطعتك ها هنا .

ورفع الستائر عن الجدار فكشف عن باب آخر فتحه أيضاً . وفى حجرة بلا نوافذ رأينا ناراً تتأجج فى مدفأة حولها سياج قوى من القضبان الحديدية العالية ،

وتتدلى من سقفها بسلسلة حديدية ثرياتها مصباح . وكانت جريس بول عاكفة على النار تنضج فيما يظهر شيئاً فى مقلاة . وفى جوف العتمة عند الركن الأقصى من الحجرة رأينا شكلاً آدمياً بجري غاديا رائحاً ، أقول آدمياً ولم يكن واضحاً حتى تلك اللحظة أهو وحش أم إنسان فقد خيل إلينا عند النظرة الأولى أنه يدرج على أربع ، ويزجرو بهدر كالضواري ، إلا أنه مكتمس بالثياب كالإنسان وله شعر منتكث أشعث كاللبد أو المعرفة يغطي رأسه ووجهه .

وقال مستر روشستر :

- طاب صباحك يا مسز بول ! كيف حالك ؟ وكيف حال وديعتك اليوم ؟

- فى حال يمكن أن تطاق ياسيدى . شكراً لك فيها شراسة ولكنها لا تتجاوزها إلى الخطورة .

وعندئذ دوت صرخة وحشية كأنما لتكذب هذا التقرير ، ونهضت الضبع المسريلة بالثياب منتصبية على قائمتيها الخلفيتين !



تراث الانسانية

مسائل تناولها التعريف والتأويل والتحليل
روائع الكتب التي ألفت في الحضارة الإنسانية

رسالة التوحيد لمراتب
إمام محمد باقر الثاني

الكتاب الحجة للشيخ
إمام محمد باقر الثاني

سراج الملوكة لمراتب
إمام محمد باقر الثاني

رحلة ماركو بولو

بقلم الدكتور محمد محمد الصادق

في التربية الجمالية لخير

بقلم الأستاذ محمد محمد محمود

البستان لخير الشيرازي

بقلم الأستاذ محمد محمد محمود

يشرف على تحريرها

د. أحمد راجح تركي د. عبد الكريم منقصر

د. زكي نجيب محمود عاصم أدهم

أبراهيم زكي خورشيد أبراهيم الإبياري

المجلد الثاني

١٠

رسالة التوحيد لمحمد عبده

بسم
الدكتور عثمان أمين

رئيس قسم الفلسفة بجامعة القاهرة

١ — مقدمة عن محمد عبده وفلسفته

(١) خلاصة سيرة ورسالة :

في الأبيات القليلة التي ألفها حفي ناصف في رثاء الشيخ محمد عبده ، نلخص الشاعر الكبير السمات البارزة في سيرة الأستاذ الإمام والخصائص المميزة لدعوته الإصلاحية التي ازدهرت في العالم الإسلامي أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحاضر :

يقضى حوائج سائله فلا يرى

في نفسه سأمًا ولا استكبارا

ويعلم الناس الأمانة والوفاء

والصدق والإخلاص والإيثارا

ويظل بالإصلاح مغرًى كلما

وجد السبيل إلى صلاح سارا

حتى كأن عليه عهداً للعلا

أن يصلح الأخلاق والأفكارا

ففي مسهل هذا القرن كانت الشيبية المصرية في حيرة من أمرها ، فأخذت تقلب البصر في الظلام الكثيف ، تتلمس بصيصاً من نور ، وتتطلع إلى رائد

يرشدها ويهديها سواء السبيل . وسرعان ما وجدت رائدها في شخص الأستاذ الإمام ، في شخص رجل قد زانته الحكمة ، وصقلته الثقافة ، وحنكته التجارب ، دون أن تفقده حدة الدهن وتأجج العاطفة وعزيمة الشباب ، رجل عرف كيف يجمع بين القديم والحديث ويؤلف بين العلم والدين ، ويعيش لأتمته قبل أن يعيش لنفسه ولأسرته ، وبالإجمال رجل يحافظ على زى الشيوخ ، ولكنه يحمل قلباً ورأساً لم يعهد الناس لها نظيراً بين أصحاب الطرايش ولا بسى العمام والقفاطين .

والتفت الشيبية حول الأستاذ الإمام ، لأنه كان بروحه الفتية أقدر الناس على استنهاض الشباب لتحقيق المبادئ العالية . وحفزه إلى بذل الجهود لتوخي الحق والخير والجمال ، ولأنه كان بعلمه وإخلاصه أقدر الزعماء على تحرير الأذهان من زيف الآراء وتصفية القلوب من زيف المعتقدات . واستطاع الإمام أن يطبع في نفوس معاصريه أعماق الآثار : لأنه وقف من المجتمع موقف الناقد الحصيف ، فأعلن حقوق الفكر ، ودافع عن كرامة الفرد ، وأيد مطالب الضمير ، ورفع لواء الحرية ، ودعا إلى الاجتهاد ، وحمل على المقلدين ، وحاول أن يبيث في نفوس

سياسة أخرى ، عن طريق الدين أو العلم تكون عاقبتها شراً على الأمرين جميعاً ، ومن الخير للمصلح المخلص أن يستغل لمطالب الإصلاح بعض الاستعدادات الطيبة عند أصحاب السلطان .

ولكن الأستاذ الإمام ، على الرغم من حبه وإيثاره لرسائله ، كأستاذ للشباب ومرب للنفس ، وعلى الرغم من انصرافه عن السياسة الحزبية ، لم يكف قط عن إبداء رأيه في المشكلات العصرية الكبرى من سياسية واجتماعية ، فنهض بعبء ذلك الكفاح الروحي الموصول الذي يكفل للمفكر حق الإشراف على سير المجتمع في عصره . وحسبنا أن نظفر فيما قام به الأستاذ الإمام من نشر المؤلفات أو كتابة المقالات ، وأن نعتبر ما ألقى من دروس في تفسير القرآن أو في تقويم اللسان ، وما بث من إصلاح في القضاء أو في التعليم أو في الإفتاء ، حينما على الجملة أن نقدر ما بذله من الجهود الإصلاحية الصادقة في مجالات الأخلاق والدين والاجتماع ، لنقر بأنه استطاع أن يخدم الحقيقة وأن يخدم الأمة خيراً من أولئك المجاهدين المزعومين ، الذين لم يكونوا في الغالب سوى سياسيين محترفين مهرجين :

(ب) أعمال مشهودة وآثار مذكورة :

إن صورة محمد عبده ، كما تبدى لنا بعد الإمام بشخصيته وسيرته ، لا تختلف عن الصورة التي سجلها عنه من قدر لم أن يعرفه أو أن يروه في حياته . في ٣١ يولييه سنة ١٩٠٥ كتب « هارولد سبندر » - كاتب حزب الأحرار الإنجليزي - كلمة رثاء للأستاذ الإمام بعد وفاته بثلاثة أسابيع ، وصف فيها لقاءه له بدار صديقه « ويلفرد سكاون بلنت » بعين شمس ، فقال : « هنا أمسك مستر بلنت عن الكلام ، والتفت فجأة لسماعه وقع حوافر فرس ، فقال : ها هو الرجل .. فالتفت مثله ، فاذا بصورة إنسان يقول

المسلمين مكارم الأخلاق - التي هي المقصد الأسنى لرسالة الرسول - أخلاق الصبر والدأب ، ومواصلة السعي واتقان العمل ، والتمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب ، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة .. ومن حق الأستاذ الإمام علينا أن نقول : إنه هو الذي زود التفكير المصري بالوحدة والانسجام ، وطبعه بطابع الدقة والتحديد ، وإنه هو الذي استطاع بقوة شخصيته وكتاباته أن يكون مصدر إلهام لرجال الدين والسياسة والاجتماع والفلسفة في مصر . فنشأت بفضلها وانتمت إليه أربع مدارس مهمة : الدينية ، والسياسية ، والاجتماعية ، والفلسفية .

وقد قلنا وكررنا القول في كتاباتنا العديدة عن الأستاذ الإمام إن قضية الإصلاح « الجوانى » ، إصلاح العقلية والعقيدة والأخلاق ، هي الرسالة الأولى التي اضطلع بها ذلك المصلح الاجتماعي الكبير ، وإن هذا الجانب من التربية الإنسانية هو الذي حظى بكل اهتمامه في حياته الخصبية النافعة الهادية : يكافح العادات والتقاليد السيئة ، وينقد البدع والمعتقدات الفاسدة ، ويحمل على الظلم والاستبداد ، ويندد بجميع الانحرافات الاجتماعية والسياسية ، ويبدل السعى الموصول لإصلاح مناهج التعليم الأزهرى ، وإصلاح المحاكم الشرعية .. يتصدى لذلك كله بغية إصلاح الأخلاق في الجماعة الإسلامية عموماً وفي المجتمع العربى خصوصاً .

ولكنه من جهة أخرى كان مقتنعاً أشد الاقتناع بأن السياسة ما دخلت شيئاً إلا أفسدته ، وقد أشار في « رسالة التوحيد » إلى الأضرار التي لحقت بالعقائد الدينية حين تغلغلت فيها الأهواء السياسية ، فأورثت المسلمين شقاقاً وخلافاً ، ثم إن جمهرة البلاد الإسلامية سواء كانت مستقلة أو تحت حكم الأجنبي احتل أو المستعمر ، لم يكن لها في ذلك الحين إلا حكومات ظالمة مستبدة : فمحاوله تأييد سياسة معينة ، أو مناوأة

الناظر إليها إنها برزت من كتب الأنبياء الأقدمين :
 شيخ حسن البزة ، جهر الصوت ، يمتطي فرساً عربياً كميّاً
 جميلاً يقبل نحونا على مهل ، وعليه الأردية الطويلة التي
 لا تزال تضيء على الإنسان في بلاد الشرق رونقاً
 ورواء ، وفوق رأسه العمامة الكثيفة التي هي الوقاية
 الحقيقية من حر الشمس . ولما انتهى إلينا ترجل
 وتلطف في تحيّننا ، وتناول معنا فنجان شاي ، وأنشأ
 محادثتنا بالفرنسية ، وكان حديثه حديث مراقب مفكر
 وقف يرقب الحوادث من مكان بعيد . وتغنى فيما سبق
 لوطنه أمانى كباراً ، ولكنه نخلي عنها ، وإن يكن من
 البين أن نيران غربته القديمة كانت لا تزال مشتعلة في
 نفسه : وكنت ألح في عينيه ذلك الابتسام المشوب
 بالكآبة والرحمة الذي لا يرى إلا في وجوه من قاسوا
 كثيراً من الأهوال والشدائد .

وقال عنه تلميذه ومريده رشيد رضا في « المنار » :
 « إنه سليم الفطرة ، قدسي الروح ، كبير النفس .
 وصادف تربية صوفية نقيّة ، زهدته في الشهوات
 والجاه الدنيوي ، وأعدته لوراثة هداية النبوة ، فكان
 زيتة في زجاجة نفسه صافياً يكاد يضيء ولو لم تلمسه
 نار » .

وقال شيخ الأدباء عباس محمود العقاد في كتابه
 « عبقرى الإصلاح والتعليم » : « رأيت الشيخ محمد
 عبده مرات معدودة ، ورأيت مرات لا تحصى في
 صورته الشمسية التي لا تلبس إحداها بملامح صورة
 أخرى ، فكانت النظرة الأولى كالنظرة الأخيرة إلى
 تلك الملامح فيما تم عليه وتشير إليه : قوة وطية
 متفتتان لا يبين لك لهما تنازعاً يوماً أو تتنازعان ...
 وهو أقرب الناس سمة بما يرسم في أحلامنا من سمات
 النبوة ، وهي في طلعتها الإنسانية بشر مثلنا ، وإن لم
 نكون نحن بشراً مثلها فيما تلقاه من وحى الله » .

من أبوين متوسطي الحال ولد محمد عبده في عام
 ١٨٤٩ بقرية « محلة نصر » بالوجه البحري . وتعلم

القراءة والكتابة بمنزل والديه ، دون أن يذهب إلى
 « كتاب » القرية . وبعد أن جاوز العاشرة من عمره ،
 وأتم حفظ القرآن الكريم ، ذهب إلى الجامع الأحمدى
 في طنطا ، ليتم تجويد القرآن ودراسة قواعد اللغة
 العربية . بيد أن منهج التعليم بالجامع الأحمدى كان
 وعراً شاقاً ، حتى كاد الصبي أن يعزبه اليأس ويشغل
 بالزراعة ، لولا أن التقى بأحد أحوال أبيه ، اسمه
 الشيخ درويش ، وكان رجلاً صوفياً طيب القلب ،
 فاستطاع أن يروض بجاحه وأن يوجهه إلى المعاني
 القدسية والذائد الروحية .

ولكن الحادث الجلل في شباب محمد عبده هو
 التحاقه سنة ١٨٦٦ بالجامع الأزهر ، أهم مركز للثقافة
 الإسلامية . وهناك قضى زهاء ثلاث سنين دون أن
 يخفى فائدة تذكر من الدروس التي كان يستمع إليها
 حينذاك . فالبث أن انصرف عن « العلوم الأزهرية » ،
 وتطلعت نفسه إلى علوم جديدة . وألمت به في ذلك
 الحين أزمة نفسية جعلته ينقطع عن الدرس ، ويحاول
 أن يعتزل العالم ، وأن يمارس ضروب الزهد والرياضة
 ولكنه اجتاز تلك الأزمة بفضل « الشيخ درويش »
 أيضاً .

وكان من حسن حظه أن التقى بالسيد جمال الدين
 الأفغاني ، رائد الحرية الدينية والسياسية في نظر الشعوب
 الشرقية . واستطاع محمد عبده بفضل ما تلقاه عن
 أستاذه الأفغاني من هداية روحية أن يتحول نهائياً عن
 طريق الزهد ، وأن يقبل على الحياة العاملة إقباله على
 دراسة العلوم العصرية المختلفة ، كالفلسفة والرياضيات
 والكلام والأخلاق والسياسة والفن ، وغيرها مما لم يكن
 مألوفاً في مناهج الأزهر .

ووجد محمد عبده عند أستاذه جمال الدين الأفغاني
 روحاً جديدة لا نظير لها في التعاليم الأزهرية : وجد
 عنده مذهباً فلسفياً واحداً ، ونظرة إلى الحياة عميقة ،

وصورة عن الكون منظمة . ولكن أهم ما استمد التلميذ من أستاذه هو الميل إلى الحرية وبقطة الوعي القوي . وقضى التلميذ في صحبة الأستاذ شهوراً يحيا حياة الفكر والروح ، وهو مبتهج نشوان متعطش إلى اكتشاف المعرفة من يتابعها الصافية .

ومنذ أن اتصل محمد عبده بالأفغانى اتجهت حياته اتجاهاً واحداً : أخذ يبذل جهوده للتحرر من سلطان العرف السائد والتقاليد الموروثة . وشرع يقرأ ما ينقل إلى العربية من ثمرات الثقافة الغربية ، وينشئ المقالات للصحف المصرية ، فنحس فيها أنه يحاول في شيء من المشقة أحياناً ، أن يتخلص من العقلية المسيطرة إذ ذاك على البيئة الأزهرية . وفي سنة ١٨٧٧ تقدم لامتحان « العالمية » في الأزهر ، وظفر بها ، على الرغم من الشكوك التي حامت حول اسمه ، لاتصاله بالأفغانى ، ولكتابته الفصول داعياً إلى اكتساب المعرفة والثقافة الحرة ، وإلى السير في طريق التجديد وترك الجمود والتقليد .

وبعد حصول الشيخ على هذه الشهادة أصبح من حقه أن يقوم بالتعليم في الأزهر ، فأخذ يلقي دروساً في التوحيد والمنطق والأخلاق . ثم عين مدرساً للتاريخ في « مدرسة دار العلوم » ، ومدرساً للغة العربية في « مدرسة الألسن » . فبدأ التعليم هناك بمحاضرات عن « فلسفة ابن خلدون » ومضى في التدريس حتى تولى الخديو توفيق ، فأمر بنفى الأفغانى من مصر وعزل محمد عبده من دار العلوم .

ولكن رياض باشا أراد إصلاح جريدة « الوقائع المصرية » - وكانت لسان الحكومة الرسمى - فعين الشيخ محمد عبده محرراً بها ، ثم رئيساً لتحريرها . فكان فيها - بحق - مصلحاً ومعلماً في آن واحد : كانت غايته رفع مستوى الأمة ، وتقويم أخلاقها . والنهوض بها نهضة ثقافية اجتماعية في تدرج وأناة وتطور ومن غير

طفرة ولا عنف . وكان يعتقد أن ذلك يتم إذا سلك قادتها سبيل التثقيف والتربية ونشر التعليم والنور ، لا سبيل تقليد الغرب من غير فهم ولا إدراك صحيح ، أو التمسك بظواهر المدنية المادية البراقة ، مع الغفلة عن صميم المدنية الروحية الصحيحة .

وقامت الحركة العرابية ، احتجاجاً على الضباط الأتراك والشراكسة ، فلم يكن محمد عبده مشايحاً لعرابى في أول الأمر ، لأنه كان يراه ناطقاً بأفكار طائفية جزئية لا تعنى الأمة كلها ، وكان يرى الأفضل للبلاد قيام نظام للحكم مصحوب بإصلاح داخلى تقضى وسيلته الرئيسية نشر الثقافة ، وبث التربية الأخلاقية والسياسية التي تناسب قيام دستور حر . ولكنه حين شهد ما حدث بعد ذلك من تطورات خطيرة نجلت في تأمر الخديو مع الإنجليز ، لم يسعه إلا المسارعة إلى شد أزر الثوار العرابيين ، مضى في تأييده للحركة حتى صار أحد الرؤوس المدبرة للحكومة الوطنية ، وظل يناضل بالقلم واللسان في عزيمته وإخلاص ، لتأليب جماهير الشعب على الطغاة المعتدين .

ولما فشلت الحركة العرابية ، بسبب الخيانة وسوء التدبير ، اتهم الشيخ محمد عبده بمناوأة الخديو ، وحكم عليه بالسجن ثم بالنفى ثلاث سنوات مع من نفى من العرابيين . فاختار الشيخ سوريا مقاماً ، ورحل إليها عام ١٨٨٣ . ولكن إقامته لم تطل فيها ، إذ دعاه أستاذه جمال الدين إلى باريس ، فلبى الدعوة وسافر إليها أوائل سنة ١٨٨٤ ، وهناك أسس مع أستاذه جريدة « العروة الوثقى » للدعوة إلى إقامة جامعة شرقية ، غرضها ضم الصفوف وتوحيد الغاية : ودفع عدوان الغرب على الشرق عموماً وتخليص البلاد الإسلامية والعربية من الاحتلال البريطانى خصوصاً .

ولما توقفت جريدة « العروة الوثقى » عن الظهور لجبولة الإنجليز دون إيصالها إلى القراء في البلاد العربية ،

اضطر الشيخ محمد عبده إلى مغادرة باريس سنة ١٨٨٥ متجهاً إلى بيروت . وهناك ألقى دروسه المشهورة في « علم الكلام » ، تلك الدروس التي كانت أصلاً لكتابه الذي نشره فيما بعد باسم « رسالة التوحيد » (وهي موضوع هذا التعريف) .

وعاد الشيخ سنة ١٨٨٨ إلى مصر ، فعين قاضياً بالمحاكم الشرعية ، ثم مستشاراً في محكمة الاستئناف : وقد عرف في هاتين الوظائفين باستقلال الفكر ، وكان يتوخى في أحكامه تربية الجمهور ، وإيقاظ وعيه وإصلاح ذات البين بين الأسرات وبين الأفراد .

وفي سنة ١٨٩٩ عين الشيخ مفتياً للديار المصرية ، فأضفى على ذلك المنصب مهابة وسناء . ولم يقتصر على الإفتاء فيما كان يحال إليه من مسائل ، بل وسع اختصاص المفتي وزاد من نفوذه . وقد امتازت فتاوى الأستاذ الإمام باستقلال الرأي والتسامح وسعة الأفق ، كما يتضح من الفتوى المشهورة باسم « الفتوى الترنسفالية » .

ولما عين الإمام عضواً في مجلس شورى القوانين ، سار على سياسة ترمي إلى تربية الرأي العام في مصر ، وتعويد الأمة دقة النقد والتحجيص ، والسمو عن الأغراض والأشخاص .

وكان الشيخ من أوائل مؤسسي « الجمعية الخيرية الإسلامية » فأخذ يعمل عن طريقها على تحقيق إصلاح أخلاقي اجتماعي ، يذكى في الناس روح الاعتماد على النفس والتعاون بين الأفراد ، وإشعار قلوب الأغنياء عاطفة الرحمة والإحسان إلى الفقراء . وكان صوته أول صوت ارتفع في الشرق العربي منادياً بنشر مبادئ العدالة الاجتماعية حتى يستتب السلام بين الطبقات . وإليه يرجع الفضل في إنشاء « مدرسة القضاء الشرعي » والعمل على إصلاح المحاكم الشرعية ، كما أسس « جمعية إحياء الكتب العربية القديمة » ؛ ودعا إلى إنشاء جامعة مصرية تقوم إلى جانب الجامعة الأزهرية ، ودافع

عن الإسلام ورد على « هانوتو » و « فرح أنطون » مفنداً مزاعمهما عن العقائد الإسلامية . وتوفي سنة ١٩٠٥ وهو في أوج نشاطه العقلي والروحي ، فكانت حياته الخصبية الحافلة دروساً حية وقدوة ملهمة للشبيبة الواعية . وخير وصف وصف به هذا العبقري المصري « عبقري الإصلاح والتعليم » - كما سماه فقيدها الكبير عباس محمود العقاد - قول مستشرق أمريكي فاضل : « كان محمد عبده فلاحاً صميماً ، وليد تربة مصر العريقة قبل أن يغدو مفتياً وإماماً للمسلمين . وإننا لنلمح في إخلاصه لهذه التربة ، وفي دعوته إلى الوطنية ، مزاجاً عجباً من الوفاء للماضي المجيد ، والاستمسك بيقين الدين ، والولاء لوطنية الفلاح » .

٢ - فلسفة عاملة

(١) تنوير الأذهان :

عاش الأستاذ الإمام سبعاً وخمسين سنة ، قضى أولها في التعلم ، ووسطها في التعليم ، وآخرها في إعلاء شأن الدين وإصلاح حال المسلمين . ولكن الرسالة الإصلاحية لم تشغله عن الجهاد القوي ، فكان في مقدمة الرعاء الذين أيقظوا مصر من سباتها الذي أسلمها إليه الطامعون ، ولم يدخر وقتاً ولا جهداً في أداء المهمة الجليلة التي رأى وجوب النهوض بها ، تحقيقاً للوعي القومي وهداية للضمير الإنساني . وأنفق حياته داعياً إلى الحق ، جاداً في فعل الخير ، حريصاً في هذا كله على أن يضع شخصه وخبرته في خدمة المجتمع ، فحضر في هذا المضمار أروع الأمثال . ذلك أن الرجل فوق كونه إماماً عصرياً من أئمة المسلمين ، كان فيلسوفاً بالمعنى الصحيح ، نظر إلى الفلسفة نظرة قديمة وجديدة في آن واحد : فمن ناحية أخذ الفلسفة على معنى ممارسة الفضائل الأخلاقية ، وهداية الحياة الإنسانية . ومن ناحية أخرى أدرك أن التفكير الفلسفي لا ينبغي أن يظل محصوراً في مجال النظر

الصرف ، وأنه لا يستطيع أن يعطينا عن الوجود شعوراً صحيحاً إلا إذا ألقى بنا في معترك الدنيا ، وإلا إذا اضطرنا أن نتحمل مسئولية شخصية بإزاء كل ما يحدث فيها .

من أجل هذا رأى أن الخطوة الأولى في كل مسعى فلسفى وكل إصلاح حقيقى هى تنبيه الوعى وإيقاظ الضمير ، واستثارة روح النقد تمهيداً للفهم . فلا عجب أن نراه في جميع أقواله ورسائله ومؤلفاته دائماً على مهاجمة « التقليد » ، أى تقبل آراء الغير دون المطالبة بالدليل ، ودون الالتفات إلى حق كل شخص في استقلال النظر ، وأن نراه دائماً الإشادة بمبدأ « الاجتهاد » ، أى الفكر المتحرر من كل عائق ، وشديد الحملة على المقلدين ، حتى لنجده يصفهم أحياناً بما يقرب من الكفر والمروق من الدين . وهو لا يكف عن التنبيه إلى أن أبواب الاجتهاد لا تزال مفتوحة لجميع المسائل التى تثيرها ظروف الحياة المتجددة : فان فكراً يكون مقيداً بالعادات مستعبداً للتقليد ، هو فكر ميت وليس له قيمة : « الفكر إنما يكون فكراً له وجود صحيح ، إذا كان مطلقاً مستقلاً ، مجرى في مجراه الطبيعى الذى وضعه الله تعالى ، إلى أن يصل إلى غايته » . وهذا البحث الحر أو هذه « الحاسة الناقدة » - باصطلاح الفيلسوف « كانط » - هى فيما يرى الأستاذ الإمام الخاصية الإنسانية على الحقيقة ، أى هى ما يميز « الحيوان الناطق » عن سائر الحيوان : إنها بعبارة أخرى : الشجاعة في طلب الحق ، تلك الشجاعة التى تجعل طالب الحق صابراً ثابتاً لا ترعزه المخاوف ، وتجعل المرء عزيزاً كريماً ، بعيداً عن أوهام العوام ، محطماً لأصنام السوق . وبهذه الشجاعة « يكون الإنسان حراً خالصاً من رق الأغيار ، عبداً للحق وحده » . وبها يتيسر للإنسان ، كما قال على بن أبى طالب - كرم الله وجهه - أن يعرف الرجال بالحق ولا يعرف الحق بالرجال .

(ب) النقد تمهيداً للإصلاح :

نهض الإمام ، أوائل هذا القرن ، بمهمة الإصلاح الاجتماعى في مصر ، فكان أول ما وجه إليه عنايته نقد الأوضاع الفاسدة في المجتمع ، وراح يهاجم ما خلفته من آثار وخيمة في الأفكار والأخلاق والعادات : أخذ يعيب على علماء المسلمين طرائقهم العقيمة في التعليم ، إذ كانوا يقضون أعمارهم في مناقشات لفظية ومجادلات سقيمة ، وينقطعون عن شئون الحياة . واستنكر هذا الضرب من الثقافة « المدرسية » أو البيزنطية التى تعتمد على القول وتقعده عن العمل ، وتدفع إلى الجدل دون الإنتاج .

ووجه الناقد المصلح هجوماً عنيفاً على ما فشا بين عامة المسلمين وعلمائهم من خرافات وبدع وأوهام ، كان من نتائجها تزييف تعاليم الإسلام التى تميزت بالسماحة والبساطة والقوة .

وقد كتب بهذا الصدد في « حاشيته على شرح العقائد العضدية » (١٨٧٥) :

« وقد انتهينا إلى زمان يفتخرون فيه بالجهالة ، ويشيدون بشئون الضلالة ، ويحكمون بكفر من طالع كتب الكلام . ويستنفرون من تقرير عقائد الإسلام ورفع أستار الأوهام ، ودفع شبه الملحدة اللثام . قد عكفوا على عادات بالية وهذيانات من التحصيل خالية ، يفنون آجالهم سدى ، ويصدون عن طريق الهدى . حادوا عن طرق السلف الصالحين ، واتخذوا سبيلاً غير سبيل المؤمنين : كلما نحوا نوراً إلهياً بأذروا إلى إطفائه وعدوه شيئاً قريباً ، أو هدوا سنناً مرضياً استدبروه وبنوه وراءهم ظهرياً . ولو أنى كشفت سىء أحوالهم لعجبت البشرية من قبيح أفعالهم ، ولكن الشكوى إلى الله . ليس في زماننا أذن تسمع ولا قلب يجزع ، فإن كنت على شيء من العلم فاتخذ لك قبراً وإلا أوجعوك ضرباً وألقموك حجراً : فإن الأكابر في هذا الباب

أصاغر والبدع لديهم شعائر . فلا حول ولا قوة إلا بالله . وتغيير هذا الحال إنما يكون بتأييد الله ، ولا تطيل الكلام ، فإن القوم لثام » .

وكتب أيضاً بعد ذلك بنحو عشر سنين ، إبان إقامته في بيروت :

« إن ضعف العقيدة ، والجهل بالدين قد شمل المسلمين على اختلاف طبقاتهم ، إلا من عصم الله ، وهم قليلون . ولهذا نراهم يفرون من الخدمة العسكرية ، ويطلبون للتخلص منها أى حيلة ، وهى من أهم القروض الدينية المطلوبة منهم . ونرى الموسرين منهم ييخلون بأموالهم إذا دعت الحال إلى معاونة الدولة والإنفاق على مصالح الأمة ، ولا ييخلون بذلك على شهواتهم .. بعكس ما نرى في سائر الأمم » .

وندّد الإمام بذلك الموقف السلبي الذى كان يقفه عامة المسلمين من السلطة الحاكمة : تأثروا بالعقائد « الجبرية » التى لا تمت إلى الدين بسبب ، فألقوا بجميع شئونهم على عاتق الحكومة ، متوهمين أنهم غير ملزمين إلا بدفع ما تفرضه عليهم من ضرائب ، كما ندّد بسوء فهم الحكام لمعنى الحكم ، حين استغلوه في تسخير الناس لإشباع أهوائهم ، وتذليل الأفراد لسلطانهم ، وجمع الثروة وإبزاز الأموال ، لإنفاقها في قضاء شهواتهم وتحقيق مآربهم .

واقنع المصلح الأخلاقى بأن التقدم « الجوانى » تقدم المعرفة والتربية والخلق ، هو التقدم الصحيح الباقى ؛ وهذا يصدق على الجاعات كما يصدق على الأفراد . وعندنا أن ما رآه الأستاذ الإمام في إصلاح المجتمع إنما هو اقتداء بما رآه النبي العربى أساساً لكل إصلاح إنسانى .. قال عليه الصلاة والسلام : « ما من عبد إلا وله جوانى وبرآنى - بمعنى سريرة وعلانية - فن أصلح جوانيه أصلح الله برانيه ؛ ومن أفسد جوانيه أفسد الله برانيه » ، وقال : « إن الله لا ينظر إلى صورك وأموالك ، ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم »

وعلى الجملة نستطيع أن نقول إن الأستاذ الإمام لم يكف قط عن مهاجمة الآراء الباطلة والأعمال الفاسدة في مجتمع جهل معنى الدين في جوهره وابتعد عن إدراك روحه ، ولم يبق منه عنده إلا ظواهر لا تطابقها بواطن ، مجتمع تحكمت فيه الشهوات ، « فلم تبق رغبة تحذو بالناس إلى العمل إلا ما تعلق بالطعام والشراب والزينة والرياش والمناصب والألقاب » ، مجتمع أخذ بلب أفراده المجد الكاذب ، « وأحب كل واحد منهم أن يحمد بما لم يفعل ، وذهب الناقص يستكمل ما نقص منه بتقصيص الكامل » .

أتى يكون الخلاص إذن ؟ أينبغى أن نلتمس علاجاً للمجتمع الإسلامى في محاكاة آراء الغرب وعاداته ؟ وللإجابة على هذا السؤال نرى أن الأستاذ الإمام قد سبق إلى مهاجمة هذه النزعة ، نزعة الاقتباس عن آراء الغرب اقتباساً سطحياً ظاهرياً ، عارياً عن الفطنة وبعد النظر ، فقال : « إن أرباب الأفكار منا الذين يرومون أن تكون بلادنا - وهى هى - كبلاد أوروبا - وهى هى - لا ينجحون في مقاصدهم ، ويضرون أنفسهم ، بذهاب أتعابهم إدراج الرياح ، ويضرون البلاد بجعل المشروعات فيها على غير أساس صحيح : فلا يمر زمن قريب إلا وقد بطل المشروع ورجع الأمر إلى أسوأ مما كان » ، ثم قال « إن الذين يرومون الخير الحقيقى لوطنهم يجب أن يوجهوا اهتمامهم إلى إتقان التربية ونشر التعليم : إذ أن إصلاح التعليم يجعل تحقيق وجوه الإصلاح الأخرى أكثر يسراً ، ولكن الذين يتخللون أن نقل أفكار الغرب وعاداته إلى بلادهم سيصل بها بعد زمن وجيز إلى درجة من المدنية تماثل مدنية الغرب ، هؤلاء يخطئون خطأ جسيماً ، فهم يبدؤون بما هو في الحقيقة نهاية تطور طويل المدى فإن الدول الأوروبية لم تصل إلى ما وصلت إليه إلا بعد أن صهرت بوتقة الزمن عقليتها ، وساقها ضرورات الحياة إلى بقطة وعيها ، وأدى الصراع الحربى والاقتصادى

القرى والمدن ، لتفهم القوانين واللوائح والمنشورات ؛ ثم وضع حدود قومية للأعمال والأخلاق والتصرفات : فان إصلاح الأخلاق والأفكار والأعمال من أهم واجبات البلاد .

وهذا الصدد كتب الشيخ محمد عبده في « الوقائع المصرية » سنة ١٨٨١ : « الحكمة أن تحفظ للأمة عاداتها الكلية المقررة في عقول أفرادها ، ثم يطلب بعض تحسينات فيها لا تبعد عنها بالمرة . فإذا اعتادوها طلب منهم ما هو أرق بالتدريج ، حتى لا يمضي زمن طويل إلا وقد انخلعوا عن عاداتهم وأفكارهم المنحطة إلى ما هو أرق وأعلى من حيث لا يشعرون . أما إذا وضع لهم من الحدود ما لم يصلوا إلى كنهه ، أو كلفوا من العمل ما لم يعهده ، أو خولوا من السلطة ما لم يعودوه ، رأيتهم يتحفظون في السر ، تخفاه المقصود عنهم ، وضلال الرأي فيما لم يكن يمر على خواطرهم ؛ فيمكن أن يخرجوا عن حالتهم الأولى ، لكن إلى ما هو أتعس منها بحكم الاستعداد القاضى عليهم بذلك . »

وجنلة القول إن الجرأة والحكمة هما الطابعان اللذان يميزان أفكار الشيخ محمد عبده ناقد المجتمع المصرى ، وموقف الوعى الإسلامى .

(ح) الإنسان حر مختار :

وقف الأستاذ الإمام من المشكلة التقليدية - مشكلة الجبر والاختيار - موقفاً واضحاً صريحاً لم يتغير منذ البداية : ناصر نظرية حرية الإرادة التى نادى بها المعتزلة مناصرة متصلة لم تنقطع ، وأضاف إلى حججهم فى تأييدها حججاً عصرية تقوم على البداة وشهادة الوجدان ومطالب الأخلاق أكثر مما تقوم على المنطق أو الميتافيزيقا أو علم الكلام ، فقال : إن الذين ينكرون أن يكون للإنسان حرية ، ما عليهم إلا أن يفكروا فى معنى الأوامر الإلهية : أفيقل أن يكون لهذه الأوامر

إلى تطور الفكر فيها . إننا لو تأملنا تاريخ سبر التقدم الأوروبى لرأينا أسباب التقدم يجمعها سبب واحد ، وهو إحساس نفوس الأهالى بالآلام صعبة الاحتمال ، من ظلم الأشراف النبلاء ، وغدر الملوك ، وضيق وجوه الاكتساب . . وهذا الإحساس هو الذى دفع الأنفس الكثيرة العدد إلى الخروج من هذه الآلام ، فطلبوا لذلك أسباباً متنوعة ، أقواها التعاضد والتعاون على ترويج وسائل الكسب وافتتاح أبواب الرزق ، فكانت تعقد لذلك المحالفات والمعاهدات ، وتتألف الجمعيات . فكان جرثومة تقدمهم أمراً منبثاً فى غالب الأفراد وعمرزاً فى أغلب العقول : وهو نشاط الأهالى فى اجتلاب الثروة ، وطلبهم لحرية العمل لينالوها ، ثم تدرجوا فيه ينتقلون من حال إلى حال ، حتى عم التغير جميع العادات والمشارب والقوانين . . وإذن فقد كان هذا فى الغربيين تقدماً طبيعياً تدرجياً . . « أما عقلاؤنا فقد وجهوا نظرهم إلى حالة التمدن الحاضرة ، والأهالى على غير علم منها بأنفسهم » .

ومن المحقق أن بعض المصريين قد اندفعوا إلى محاكاة الأوروبيين فى مظاهر مدينتهم وأعراضها فحسب مثل الترف والآبهة والزينة ، دون أن يسألوا أنفسهم عن حقيقة تلك المدنية أو يفتنوا إلى روحها ، وكان لهذه المحاكاة أثر غير حميد على عدد كبير من أغنيائنا ، إذ تورطوا فى الحماقات ، وسعوا وراء اللذات ، وأهملوا جوهر المدنية الصحيحة ، ألا وهو قداسة القانون الأخلاقى ، والشعور بالحقوق الطبيعية ، وأداء الواجبات الاجتماعية .

ويختتم الأستاذ الإمام ملاحظاته الناقدة بهذا التذير : « إننا نخشى لو تمادينا فى هذا التقليد الأعشى ، واستمر بنا الأخذ بالنهايات الزائدة قبل البدايات الواجبة ، أن نموت فىنا أخلاقنا وعاداتنا ، وأن يكون انتقالنا عنها على وجه تقليدى أيضاً فلا يفيد » . والطريق القويم هو التنوير وإيقاظ الوعى العام ، وتشكيل جمعيات فى

قيمة ، إذا لم يكن للإنسان اختيار في أن يطيعها أو أن يعصها . وقد قامت أحكام الشريعة جميعاً على هذا الأصل ، وهو أن الإنسان مسئول عما يفعل ؟ « ولو كان فعل العبد ليس له لبطل تكليفه به ؛ إذ لا يعقل أن يطالب شخص بما لا يقدر عليه وأن يكلف بما لا أثر لإزادته فيه » وكذلك يشهد وجدان كل إنسان بأنه حر مختار في أفعاله : « كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه بأنه موجود ، ولا يحتاج في ذلك إلى دليل يهديه ولا معلم يرشده ، كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية ، يزن نتائجها بعقله ويقدرها بإرادته ثم يصدرها بقدرة مآ فيه » . وإذن فالوجدان والعقل والبداهة والشرع كلها متفقة على نسبة أفعال الإنسان إليه .

وكثيراً ما نهض الإمام محتجاً على « الجبريين » القائلين بأننا لا نستطيع أن نغير شيئاً مما كتب علينا في لوح القضاء المحتوم ، ولذلك فلا فائدة من السعي والعمل . ومن الخير أن نسلم أمورنا إلى المقادير تصرفها دون أن نكلف أنفسنا جهوداً مقصياً عليها بالضياع . ويرد الإمام على هؤلاء بقوله : « إن الله لم يأمرنا بأن نهمل واجباتنا بحجة التوكل عليه : فان مثل هذا لمن يصف الرأي ولا يمكن أن يحتاج به إلا قوم لا أخلاق لهم ولا دين » .

ويعضى الفيلسوف في دفاعه عن الحرية وحملته على « الجبر » يقول : إن المنكرين لحرية الأفعال الإنسانية يحتاجون بالآية القرآنية : « والله خلقكم وما تعملون » ويفسرونها على معنى أن الله هو خالق أعمال الناس ، ولكنهم ينسون أن هذه الآية نفسها تقول : « وما تعملون » ، فهي بذلك تفيد نسبة العمل إلى الإنسان .

وليتأمل خصوم الحرية في المثل الأعلى الذي قدمه النبي وصحابته للناس : إن أقوال النبي وسلوكه وتصرفاته ، تشهد كلها بما كان له من إيمان لا يتزعزع

بحرية الأفعال . أفنحن بحاجة إلى أن نفيض القول في نشاطه ومثابرتة وجدده وعلو همته ؟ « هل نقل عنه أنه اتكأ يوماً على وسادته واكتفى بالاستسلام للقدر في تمام دعوته ، قائلاً : الذي كفل لي النصر يكفيني التعب ، وضمان الله لإعلاء كلمة دينه تغنيني عن النصب ! كلا بل لم تكن تزيد العود الصادقة إلا نشاطاً ، ولا تجد العصمة الإلهية من نفسه إلا حزمًا واحتياطاً » . وجاء أصحاب النبي على أثره ، وتبعهم من جاء بعدهم من السلف الأولين « وكانوا أكمل الناس إيماناً بإحاطة علمه وشمول قدرته ، وأعرف الناس بقدر ما آتاهم الله من قوتي العقل والاختيار ، وكانوا أسوة في السعي ومثلاً في الدأب والكسب » .

أما « التوكل » الذي يحتاج به أنصار الجبر لتبرير ترك العمل ، فليس مفهوماً عندهم على المعنى الصحيح . وإنما حقيقة التوكل ثقتنا بالله ، مع استعمالنا للأسباب الطبيعية من أجل غايات ترسمها عقولنا ، « فلا نكون متوكلين حق التوكل حتى نستعمل نفوسنا في الوسائل التي توصلنا إلى بلوغ الغاية من أعمالنا ، وأن نجيد الاستعمال حتى لا يقع لنا ضلال في طريق الوصول إلى المقصود » وإن عقيدة « القضاء والقدر » إذا فهمت على الوجه السليم ، وخلصت من شناعة القول بالجبر ، لا يمكن أن يكون لها على الأخلاق إلا أثر حميد : تبعث النفوس على الإقدام والشجاعة ، واحتمال المكاره واقتحام الأهوال ، وتثبت فيها روح التضحية وتطبعها على السخاء والثبات ، وبذل ما هو عزيز في سبيل الفكرة والعقيدة : « والذي يعتقد أن الأجل محدود ، والرزق مكفول ، والأشياء بيد الله يصرفها كما يشاء . . كيف يهرب الموت في الدفاع عن حقه وإعلاء كلمة أمته ؟ وكيف يخشى الفقر مما ينفق من ماله في تعزيز الحق ، وتشيد المجد على حسب الأوامر الإلهية وأصول الاجتماعات البشرية ؟ » .

وإذن فقد رأى الأستاذ الإمام أن مناصرة عقيدة الحرية هي سبيل النجاة للأمة الإسلامية ، والانصراف عن الاعتقاد بالجبر معناه إيقاظ القوى الأخلاقية ، والتمسك بالعزة القومية ، والحرص على كرامة الإنسان.

(د) فلسفة الأخلاق سياسة أخلاقية :

قبل خمس وعشرين سنة قلنا عن الأستاذ الإمام : « كان هذا المفكر أخلاقياً بطبعه وفطرته ، ميالاً إلى العمل ميلاً إلى النظر ، يريد دائماً أن يتصل بالناس ، وأن يخاطب الضمائر وأن يؤثر في النفوس أثراً مباشراً . » ولقد آمن الإمام كما آمن الغزالي من قبله بأن الأخلاق الإنسانية قابلة للتغير ، وكلاهما فند مزاعم من ذهبوا إلى أن الأخلاق لا تتغير وأنها « من مقتضى المزاج والطبع » فقال الغزالي : « لو كانت الأخلاق لا تقبل التغير لبطلت الرصايا والمواظب والتأديبات ، ولما قال رسول الله : « حسنوا أخلاقكم » وقال الأستاذ الإمام : إن بذور الخير التي يلقها الهداة المرشدون في نفوس الناشئين لا بد أن تنمو وتغلب بذور الشر التي أصيبوا بها من البيئة : « لأن الحق دائماً يغلب الباطل — والخير يصارع الشر ، إلا إذا اضمحل أنصار الحق ودعاة الخير وضاعوا في كثرة الأشرار » . وقال بأن الله قد أودع في فطرة الإنسان التميز بين الخير والشر ، وأقام له من وجدانه وعقله أعلاماً تدله عليهما ، « فالله تعالى لم يجعل الشر أحب إلى أنفسنا من الخير ، كما يزعم بعض أهل النظر في الأخلاق الإنسانية » .

وحياة الإنسان تكون أخلاقية بقدر ما ترتفع عن المصالح الفردية وتهدف مصلحة الجماعة ، لأن الحياة الأخلاقية لا يمكن أن توجد لدى الإنسان إلا من أجل الجماعة وفي نطاق الجماعة ، وهذا ما عناه الفيلسوف المصلح حين وجه اللوم إلى بعض رجال الدين الذين قصرُوا عن فهم الأركان الأساسية للأخلاق الإسلامية : فقدوا الإيمان بالله « لأنهم أخذوه اسماً واكتفوا به

علماً ورسماً » . وليس بينهم ما يدل على تضامنهم أو الثقة في أنفسهم . فهم لا يحبون حياة عصرهم ، ويجهلون ما يدور حولهم ، ويعزلون الناس في مجتمعاتهم ، ولم يعد لديهم أمل في النهوض ببلادهم .

ولا يستطيع الإنسان أن يعمل للناس ما لم تربطه بهم أسباب الود والتعاطف والتآلف . ولكن ينبغي فيمن يتصدى للهداية الأخلاقية أن يتوافر فيه الصدق والإخلاص ، فإن روح الصدق والإخلاص روح مشترك بين العلم والأخلاق ، ويتضمن استقلال الحكم واستقلال الإرادة . ويقول الإمام في دروس الإفتاء : « لأجل أن يترك الإنسان أثراً في العالم يحتاج إلى شيئين مهمين ، وهما الإخلاص وقوة الأخلاق » . وإذن فرجل الأخلاق يتعين عليه أن يبدأ بمهمة شاقة ، وهي أن يصلح نفسه وأن يجاهدها بكبح شهواته والسيطرة على رغباته . وهذا ما يسمى في الاصطلاح الإسلامي بالمأثور « جهاداً » ، وهو عند الأستاذ الإمام مرادف للسيطرة الإنسان على نفسه .

وكما أن واجب الفرد أن يبحث عن الحقيقة الأخلاقية من أجل نفسه فواجبه كذلك أن يدعو غيره من الناس إليها . وهذا الضرب من الرقابة الأخلاقية على الأفعال ضروري للمجتمع الخاص وللإنسانية عموماً : فإن هداية الناس إلى الفضيلة وإرشادهم إلى السبيل القويم إلى الخير ، وتجنبهم مزالق الشر والضلال هو واجب إسلامي أصيل ، يشهد عليه عمل النبي العربي وسلوك صحابته وأتباعه الراشدين : « فإياك أن تنخدع بما يقوله أولئك الذين يلبسون لباس العلماء ، ويزعمون مزاعم السفهاء ، بأنه لا يجب عليهم التذكير ولا النصيح لكافة المسلمين ، لأن التذكير لا ينفع والنصح لا ينفع فان ذلك منهم ضلال وتضليل » : النصيح واجب وطني ، وتربية الأخلاق لإصلاح قومي ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة على كل ذي وعي سليم ، هو فرض عين لا فرض كفاية عند الأستاذ الإمام .

صدق الإنسان فيما يدعيه من الإخلاص أن يبذل من نفسه في سبيله . فإن لم يبذل فهو كاذب . ومهما يبلغ الإنسان ولم يظهر هذا المحك إخلاصه فهو غير مخلص . . . ولذلك كانت أعز أمانيه لهذه الأمة « أن يكون الفعل فيها أكثر من القول ، وأن يكون كل شخص من أبناء بلادنا كبيراً كان أو صغيراً ، مجداً في نيل الفضيلة الثابتة التي يلهم بتحسينها وإجراء مقتضاها ، حتى تكون بذاتها شاهداً على أهلية صاحبها لما يقول » .

إن مما يستحق التنويه به في أخلاقيات الإمام محمد عبده أنه جعل ذلك الإلهام الإنساني الجواني مبدأ لإصلاح الذات ومبدأ للفضائل الاجتماعية في آن واحد . فقد شهد في نفسه، أو في عصره وبيئته، خطر الإغراق في لذائذ الحياة الصوفية والوقوع في شراكها مع إهمال الواجبات الملحة الراهنة التي يفرضها على الإنسان وضعه في المجتمع ، ولا ريب أن الأستاذ الإمام كان صادق الرغبة في التوفيق بين الحياة الصوفية والواجبات الاجتماعية .

٣ - تحليل رسالة التوحيد (١)

(١) علم التوحيد التقليدي :

علم التوحيد أو علم أصول الدين هو علم يشتمل على بيان الآراء والمعتقدات التي صرح بها الشرع ، وإثباتها بالأدلة العقلية ونصرتها وترجييف كل ما خالفها .

وأصل معنى التوحيد - كما بينه الإمام محمد عبده - هو اعتقاد أن الله واحد لا شريك له . وسمى هذا العلم به تسمية له بأهم أجزائه ، وهو إثبات الوحدة لله في الذات والفعل في خلق الأكوان، وأنه وحده مرجع كل

وإذا كان يلح هذا الإلحاح على ضرورة النصح الأخلاقي العام فذلك لأنه كان يعتقد أن الخير شيء مفطور في طبيعة الإنسان ، وأنه « لا يحتاج إلا إلى تذكرة وتنبية لكي يظهر للعيان » . ويقول الكتاب الكريم : « كنتم خير أمة أخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ، وتؤمنون بالله » . ويفسر الإمام ذلك فيقول : « في هذه الآية ذكر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قبل الإيمان بالله ، مع أن الإيمان هو الأساس الذي تقوم عليه الأعمال الصالحة وقد أعطيت للأمر بالمعروف هذه الصدارة على الإيمان للإعلاء من شأن هذا الواجب ، وليبان أنه حارس الإيمان » .

إن إصلاح الأخلاق تربية قومية ، وقد أكد الأستاذ الإمام في مذكراته عن الحركة العرابية أهمية التربية القومية التي تقضي على أسباب التنافر والانتقام بين المواطنين ، وتبث الثقة بأنفسهم ، وتعلمهم معنى المصلحة العامة وبذل التضحيات لخير الوطن ، فقال : « كل أمة تفرق المطامع بين أفرادها ، ويصرف كل منهم شأنه عن مجموعها ، ويلهيهم العاجل عن الآجل ، ويذهب بها الحاضر عن المستقبل ، فلا سبيل للاعتماد عليها في دفع غائل ولا في مقاومة صائل : وعلى ولي أمرها أن يبتدئ فيها قبل كل عمل تهذيبها وإصلاح طباعها ، حتى تنشأ فيها الثقة وتعلو منزلتها في نظرها ، ويغلب لديها أمر عامتها على أمر خاصتها ، عند ذلك تكون ينبوع سعادته في السلم ، وسباجه المنيع لصد عدوه في الحرب » .

والناظر في التراث الفكري الذي خلفه لنا الأستاذ الإمام يتبين بجلاء أن الروح التي ألهمته خلال فترات نشاطه كلها هي روح العمل البناء الذي كان يراه أمثل طريق إلى تقدم الأمة تقدماً موصولاً . والعمل عنده هو السبيل القويم لنيل الفضائل : فإن أول صفات الفضيلة الإيجابية والفاعلية . والأعمال هي المحك الصحيح للصدق والإخلاص . . . ومن أقواله في ذلك : « الدليل على

(١) أهم مؤلفات الأستاذ الإمام : « رسالة التوحيد » - « العروة الوثقى » (بالاشتراك مع السيد جمال الدين الأفغانى) - « الإسلام والنصرانية » - « تفسير جزء عم » ، - « تفسير سورة المص » - « تفسير الفاتحة » - « المنشآت » . وفي هذا الفصل نحلل « رسالة التوحيد » وفي فصل تال سنحلل « العروة الوثقى » .

كون ومنهى كل قصد . والمهمة العظمى لبعثة النبي صلى الله عليه وسلم - هي إثبات هذه الحقيقة كما تشهد به آيات الكتاب العزيز .

فالغاية من هذا العلم إذن هي معرفة الله تعالى وصفاته والتصديق برسله اعتماداً على الدليل الواضح من كتاب الله الذي أمر بالنظر ، واستعمال العقل فيما بين أيدينا من ظواهر الكون ، ونهانا عن التقليد بما حكي عن أحوال الأمم في الأخذ بما عليه آباؤهم - هذه هي الصورة التقليدية لعلم التوحيد الإسلامى .

(ب) سمات « رسالة التوحيد » :

أما « رسالة التوحيد » التي كتبها محمد عبده إبان نفيه في بيروت ، والتي نشرها بعد ذلك سنة ١٨٩٧ ، فهي كتاب صغير أوضح فيه القول عن العقائد الإسلامية التي يراها أصولاً لا غنى عنها ، وفوض لدوى البصيرة في الدين تفصيل القول فيها .

والغرض من تأليف هذه الرسالة قد بينه المؤلف في أكثر من موضع ، فقال في الفصل الذي عقده عن حاجة البشر إلى رسالة الرسل : « ولسنا بصدد الإتيان بما قال الأولون ولا عرض ما ذهب إليه الآخرون . ولكننا نلتزم ما التزمنا في هذه الوريقات ، من بيان المعتقد ، والذهاب إليه من أقرب الطرق ، من غير نظر إلى ما مال إليه المخالف أو استقام عليه الموافق ، اللهم إلا إشارة من طرف خفى أو إلماعاً لا يستغنى عنه القول الجلى » .

فهذه الرسالة ، على ما يبدو لنا ، تهدف إلى غرض رئيسي هو تبيان تفوق الإسلام وكأله . ولهذا نجد أن الأستاذ الإمام بعد أن عرض عقائد الإسلام عرضاً تفصيلياً ، وبعد أن بسط القول في وجود الله وصفاته ، وحرية الإرادة الإنسانية ، وأسس الخير والشر ، ونظرية الوحي والأحكام الدينية - نجد أنه خصص

الفصول الأربعة الأخيرة لدراسة الإسلام باعتباره عاملاً أخلاقياً واجتماعياً ، ودراسة تطوره التاريخي .

وقد قدم الأستاذ الإمام لهذه الرسالة مقدمة مركزة رسم فيها المراحل الكبرى التي مر بها تطور العقيدة الإسلامية . وحسبنا هاهنا أن نبرز سمتين من سمات هذه المقدمة :

السمة الأولى : هي أن الأستاذ الإمام يرى أن علم التوحيد إنما نشأ مع الإسلام وقام بقيامه . صحيح أن تقرير العقائد وتأييدها كان معروفاً عند الأمم قبل الإسلام . « ولكنهم كانوا قلما ينحون في بيانهم نحو الدليل العقلي وبناء آرائهم وعقائدهم على ما في طبيعة الوجود أو ما يشتمل عليه نظام الكون » . وجاء الإسلام فنهج بالدين منهجاً جديداً : أقام الدعوى ، وبرهن ، وخطب العقل ، واستنهض الفكر .

والسمة الثانية : هي أن الرسالة تبين حقيقة غفل عنها الكثيرون ، وهي أن الاختلاف الذي وقع بين المسلمين وانقسامهم من حيث العقائد إلى فرق متعارضة منشوة أسباب سياسية ، وأن الشبهات ثارت « بعد ما هبت على الناس أعاصير الفتن » .

فإذا قارنا « رسالة التوحيد » لمحمد عبده برسائل التوحيد عند السنوسى أو النسفى أو اللقانى أو الفضالى لتبين الاختلاف بين وجهات نظر المؤلفين السابقين ووجهة نظر الأستاذ الإمام : ذلك أن رائد الفكر المصرى قد أضفى على كلامه طابعاً أخلاقياً لا نجده في المؤلفات الأخرى عن التوحيد . فند عهد الغزالي نقرأ لأول مرة في العصور الحديثة بحثاً في الأخلاق الإسلامية يتجه إلى الغرض مباشرة من غير إقحام للمجادلات التي لا تعبر عن جوهر العقيدة الإيجابية السليمة ، ولا خوض في مواضع الخلاف بين المذاهب . وقد أشار هو نفسه إلى ذلك في تقديمه لكتابه حين قال مبيناً منهجه فيه : « تمهيد مقدمات وسير فيها إلى المطالب من غير نظر إلا إلى صحة الدليل ، وإن جاء في التعبير على خلاف

ما عهد من هيئة التأليف ، رامياً إلى الخلاف من مكان بعيد ، حتى ربما لا يدركه إلا الرجل الرشيد .

وما يسترعى النظر في طريقة محمد عبده في التدليل أنه لا يلجأ في « رسالة التوحيد » إلى إيراد النصوص من القرآن أو الحديث ، بل يسعى إلى إقناع العقل والقلب والإرادة عند من يراد استمالتهم إلى الإسلام . والإمام يكرر القول بأن الإسلام لم يفرض نفسه أبداً على الناس بالقوة أو السيف ، خلافاً لما تخرص به المتخزصون ، وأن انتشاره بسرعة مذهشة لا نظير لها في التاريخ إنما مصدره ما وجد الناس فيه من كمال عقلي وأخلاق استمال النفوس إليه .

ومزية أخرى من مزايا « رسالة التوحيد » أن المؤلف جعل تصور الدين أكثر مرونة وشمولاً مما عهدناه لدى سلفه من المؤلفين . فالدين عنده ضرب من « الحدس » أو الشعور الفطري ، هو أشبه بالبواعث الإلهامية منه بالدواعي الاختيارية . وإذا صح ذلك فما على النفوس إلا أن ترجع بالدين إلى أصوله الطاهرة الأولى ، وتضع عنه أوزار البدع ، فتتلقى الهداية من ذلك الحدس الفطري ، وترجع إلى الدين قوته وتظهر للأعني حكمته : « الدين حاسة عامة لكشف ما يشبهه على العقل من وسائل السعادات » . ثم هو « من موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه ، وتقلل من خلطه وخبثه » .

ولكن ليس معنى هذا عند الأستاذ الإمام أن يهمل شأن العقل بالمرة في قضايا الدين : فلقد بين لنا أن الإسلام دين يعتمد على العقل قبل كل شيء ، وإنما المراد هو أن العقل وحده لا يستقل بالوصول إلى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد إلهي .

(جـ) نظرية النبوة :

فإذا خطونا إلى نظرية النبوة ، كما بسطها الإمام في « رسالة التوحيد » ، تينا كيف أضفى على الوحي معنى

« جوتانياً » عميقاً . فبعد أن ذكر ما قيل في تعريف الوحي بأنه « إعلام الله تعالى لنبي من أنبيائه بحكم شرعي » ، قال : « أما نحن فنعرفه على شرطنا بأنه عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله ، بواسطة أو بغير واسطة » .

ويفرق الأستاذ الإمام بين « العرفان » و « الإلهام » فيقول : « الإلهام وجدان تستيقنه النفس ، وتنساق إلى ما يتطلب على غير شعور منها من أين أتى ، وهو أشبه بوجدان الجوع والعطش والحزن والسرور » . ولكن الوحي ممكن فقط لمن اصطفاهم الله ، أي للأنبياء عليهم السلام .

ويرى الأستاذ الإمام أن « بعثة الرسل » ضرورة لأسباب ردها إلى سببين : أحدهما نفساني . والثاني اجتماعي . ويقول : إذا نظرنا إلى الإنسان من الناحية النفسانية تبيّن أن فيه ميلاً فطرياً إلى سعادة تفوق قدرته العقلية . ولما كان الإنسان عاجزاً بنفسه عن أن يعرف ماهية ذلك المصير وماهية تلك السعادة ، وماهية الوسائل للوصول إليها ، فقد تولى الله برحمته أن يرسل من حين إلى حين رسلاً يكشفون للناس عن شيء من العلم الذي تلقوه من المنبع الأعلى .

أما الدليل الاجتماعي على الرسالة فالفكرة الأولى فيه هي أن قانون المحبة والعدالة ينبغي أن يهدي الإنسانية في علاقات أفرادها بعضهم مع بعض . ولكن ذلك القانون قد أهمله الناس إهمالاً صارخاً ، ففشت في المجتمع ضروب الظلم والأتانية ، وهما سبب الفرقة والاختلاف بين الناس ؛ ولذلك حققت رسالة الرسل إلى الإنسانية لدعوتها إلى ذلك القانون ، وإنقاذها مما هي فيه من شرور وآثام .

فبعثة الرسل في صميمها روحية ، القصد منها تربية الأمم ، وهي من متمات كون الإنسان ووجوده على الأرض ومن أهم حاجاته في بقاءه ، ومنزلتها من النوع الإنساني منزلة العقل من الشخص والفرد .

(د) فلسفة تاريخ الدين :

أخلاق الصبر والجهد والعمل ، فتوقظ العالم الإسلامي من حال النعاس والحمود ، وتبعث فيه أملاً كان من قبل حقيقة واقعة ، وتعيد إليه سابق مجده في مجالات العلم والدين والأخلاق والسياسة جميعاً .

٤ — نصوص مختارة من رسالة التوحيد

(١) حرية أفعال الإنسان :

« كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود ، ولا يحتاج في ذلك إلى دليل يهديه ولا معلم يرشده ، كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية ، يزن نتائجها بعقله ويقدرها بإرادته ، ثم يصدرها بقوة ما فيه ، وبعد إنكار شيء من ذلك مساوياً لإنكار وجوده في مجافاته لبداهة العقل .

كما يشهد بذلك في نفسه يشهده أيضاً في بنى نوعه كافة متى كانوا مثله في سلامة العقل والحواس .. ومع ذلك فقد يريد لإرضاء خليل فيغضبه ؛ وقد يطلب كسب رزق فيفوته ، وربما سعى إلى منجاة فسقط في مهلكة ، فيعود باللائمة على نفسه أن كان لم يحكم النظر في تقدير فعله ، ويتخذ من خيبته أول مرة مرشداً له في الأخرى ، فيعاود العمل من طريق أقوم ، وبوسائل أحكم ، ويتخذ غيظه على من حال بينه وبين ما يشتهي ، إن كان سبب الإخفاق في المسعى منازعة منافس له في مطلبه ، لوجوده من نفسه أنه الفاعل في حرمانه ، فينبى لمنازلته ؛ وتارة يتجه إلى أمر أسمى من ذلك إن لم يكن لتقصيره أو لمنافسة غيره دخل فيها لقي من مصير عمله ؛ كأن هبت ريح فأغرقت بضاعته ، أو نزلت صاعقة فأحرقت ماشيته ، أو علق أمله بمعين فات ، أو بذى منصب فعزل ، يتجه من ذلك إلى أن في الكون قوة أسمى من أن تحيط بها قدرته ، وأن وراء تدبيره سلطاناً لا تصل إليه سلطته . فإن كان قد هداه البرهان وتقويم الدليل إلى أن حوادث الكون بأسره

ولعل مما يسترعى نظر الباحث في آراء الأستاذ الإمام أنه أقام نظريته في الإسلام على ما يمكن أن يسمى « فلسفة تاريخ الأديان » . ويجمل تلك النظرية أن الدين في جميع الأزمان واحد ، وأن مشيئة الله في إصلاح الإنسانية واحدة . وكل واحد من الأديان الثلاثة الكبرى — اليهودية والمسيحية والإسلام — بمثابة مرتبة من مراتب الشعور الديني في تطوره . لقد مرت بالإنسانية أزمان والناس من فهم مصالحهم في طور هو أشبه بطور الطفولية للنشأ الحديث العهد بالعالم ، لا يألف منه إلا ما وقع تحت حسه ، فكان من الحكمة أن يحجى دين يخاطب الحواس (يقصد اليهودية) . ثم تدرجت الإنسانية ودق حسها ، ولطف شعورها ، فجاء دين يناسب هذه الحال ، فيخاطب القلب والشعور (يقصد المسيحية) . ثم بلغ الشعور الديني اكتمال نصبحه ، فظهر دين يخاطب العقل ، ويشركه مع العواطف والإحساس (يقصد الإسلام) . لكن هذه الأديان الثلاثة متفقة في جوهرها ما دامت تنشئ عبادة الله وهداية الناس في صدق وإخلاص :

(هـ) «إرادية الرسالة» :

والأمر الجدير بالذكر هو موقف الشيخ محمد عبده من مشكلة الإرادة الإنسانية التي اختلفت فيها الفرق الإسلامية . فترى الإمام المصلح يدلي بنظرية توفق بين علم الله وفعل الإنسان ، وتبين أن الإنسان يشعر بكسبه لأفعاله ولكنه يجب عليه أن يعلم أيضاً أن قدرة الله فوق قوته ، وأنها تحيط بجميع أعماله .

ومهما يكن عند الأستاذ الإمام من طرافة النظرة في هذا الموضوع أو في غيره فإن هنالك شيئاً لا ريب فيه : وهو أنه كان حريصاً كل الحرص على أن يقيم فلسفة إسلامية قوية ، تدعو إلى تعاليم الحرية ، وتبث

مستندة إلى واجب وجود واحد يصرفه على مقتضى عمله وإرادته ، خشع وخضع ، وردَّ الأمر إليه فيما لقي ؛ ولكن مع ذلك لا ينسى نصيبه فيما بقى .

فالمؤمن كما يشهد بالدليل وبالعيان أن قدرة مكون الكائنات أسمى من قوى الممكنات ، يشهد بالبدهة أنه في أعماله الاختيارية ، عقلية كانت أو جسمانية ، قائم بتصرف ما وهب الله له من المدارك والقوى فيما خلقت لأجله . وقد عرف القوم شكر الله على نعمه ، فقالوا : هو صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه إلى ما خلق لأجله .

على هذا قامت الشرائع ، وبه استقامت التكاليف ومن أنكر شيئاً منه فقد أنكر مكان الإيمان من نفسه ، وهو عقله الذى شرفه الله بالخطاب فى أوامره ونواهيه . أما البحث فيما وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل من إحاطة علم الله وإرادته ، وبين ما تشهد به البدهة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار ، فهو من طلب سر القدر الذى نهينا عن الخوض فيه ، واشتغال بما لا تكاد تصل العقول إليه .

وقد خاض فيه الغالون من كل ملة ، خصوصاً من المسيحيين والمسلمين . ثم لم يزلوا بعد طول الجدل وقوفاً حيث ابتدأوا ؛ وغاية ما فعلوا أن فرقوا وشتتوا ؛ فمنهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلاله المطلق ، وهو غرور ظاهر ؛ ومنهم من قال بالجبر ، وصرح به ؛ ومنهم من قال به وتبرأ من اسمه ؛ وهو هدم للشرعية وعو للتكاليف ، وإبطال لحكم العقل البديهي ، وهو عماد الإيمان .

ومن مميزات الإنسان حتى يكون غير سائر أنواع الحيوان أن يكون مفكراً مختاراً فى عمله على مقتضى فكره ؛ فوجوده الموهوب مستتبع لمميزاته هذه ؛ ولو سلب شيء منها لكان إما ملكاً أو حيواناً آخر ؛ والقرص أنه هو الإنسان .

فهبة الوجود له لا شيء فيها من اتقهر على العمل . ثم علم الواجب (أى علم الله) محيط بما يقع من الإنسان بإرادته ، وبأن عمل كذا يصدر فى وقت كذا ، وهو خير يثاب عليه ؛ وأن عملاً آخر شر يعاقب عليه عقاب الشر . والأعمال فى جميع الأحوال حاصلة عن الكسب والاختيار ؛ فلا شيء فى العلم بسالب للتخير فى الكسب ، وكون ما فى العلم يقع لا محالة إنما جاء من حيث هو الواقع ، والواقع لا يتبدل

(ب) وظيفة الرسل فى المجتمع :

« تبين مما تقدم فى حاجة العالم الإنسانى إلى الرسل أنهم من الأمم بمنزلة العقول من الأشخاص ، وأن بعثهم حاجة من حاجات العقول البشرية . . . ولكنها حاجة روحية ، وكل ما لامس الحس منها فالقصد فيه إلى الروح وتطهيرها من دنس الأهواء الضالة أو تقويم ملكاتها أو إيداعها ما فيه سعادتها فى الحياتين .. يرشدون العقل إلى معرفة الله ، وما يجب أن يعرف من صفاته ، ويبينون الحد الذى يجب أن يقف عنده فى طلب ذلك العرفان ، على وجه لا يشق عليه الاطمئنان إليه ، ولا يرفع ثقته بما آتاه الله من القوة ؛ يجمعون كلمة الخلق على إله واحد لا فرقة معه ، ويخلون السبيل بينهم وبينه وحده . . . يبينون للناس ما اختلفت عليه عقولهم وشهواتهم ، وتنازعته مصالحهم ولذاتهم . . . ويضعون لهم بأمر الله حدوداً عامة يسهل عليهم أن يردوا إليها أعمالهم ، كاحترام الدماء البشرية إلا بحق ، مع بيان الحق الذى تهذر له ، وحظر تناول شيء مما كسبه الغر إلا بحق مع بيان الحق الذى يبيح تناوله ، واحترام الأغراض .. ويعلمونهم من أنباء الغيب ما أذن الله لعباده فى العلم به ، مما لو صعب على العقل اكتناهه لم يشق عليه الاعتراف بوجوده . »

و« ليس من وظائف الرسل ما هو عمل المدرسين ومعلمى الصناعات : فليس مما جاءوا له تعليم التاريخ ،

بصده فتبعته في أعناق القائمين عليه ، الناصبين أنفسهم منصب الدعوة إليه ، أو المعروفين بأنهم حفظته ورعاة أحكامه . وما عليهم في إبلاغ القلوب بغيتها منه إلا أن يهتدوا به ، ويرجعوا إلى أصوله الطاهرة الأولى ، ويضعوا عنه أوزار البدع ، فترجع إليه قوته ، وتظهر للأعشى حكمته . . . »

« ربما يقول قائل إن هذه المقابلة بين العقل والدين تميل إلى رأى القائلين بإهمال العقل بالمرّة في قضايا الدين . . . فنقول : لو كان الأمر كما عساه أن يقال لما كان الدين علماً يهتدى به ، وإنما الذى سبق تقريره هو أن العقل وحده لا يستقل بالوصول إلى ما فيه سعادة الأئمة بدون مرشد إلهي ، كما لا يستقل الحيوان في إدراك جميع المحسوسات بحاسة البصر وحدها ، بل لا بد معها من السمع لإدراك المسموعات مثلاً . كذلك الدين هو حاسة عامة لكشف ما يشبهه على العقل من وسائل السعادات . والعقل هو صاحب السلطان في معرفة تلك الحاسة وتصريفها فيما منحت لأجله ، والإذعان لما تكشف له من معتقدات وحدود أعمال . كيف ينكر على العقل حقه في ذلك وهو الذى ينظر في أدلتها ، ليصل منها إلى معرفتها ، وأنها آية من قبل الله ، وإنما على العقل بعد التصديق برسالة نبي أن يصدق بجميع ما جاء به ، وإن لم يستطع الوصول إلى كنه بعضه والنفوذ إلى حقيقته ؛ ولا يقضى عليه ذلك بقبول ما هو من باب الحال المؤدى إلى مثل الجمع بين التقيضين أو بين الضدين في موضوع واحد في آن واحد : فإن ذلك مما تنزه النبوات عن أن تأتى به . فإن جاء ما يوهم ظاهر ذلك في شيء من الوارد فيها وجب على العقل أن يعتقد أن الظاهر غير مراد ؛ وله الخيار بعد ذلك في التأويل ، مسترشداً ببقية ما جاء على لسان من ورد التشابه في كلامه ، وفي التفويض إلى الله في علمه . وفي سلفنا من الناجين من أخذ بالأول ومنهم من أخذ بالثاني » .

ولا تفصيل ما يحويه عالم الكواكب ، ولا بيان ما اختلف من حركاته ولا ما استكن من طبقات الأرض ، ولا مقادير الطول فيها والغرض ، ولا ما محتاج إليه النباتات في نموها ، ولا ما تفتقر إليه الحيوانات في بقاء أشخاصها وأنواعها ، وغير ذلك مما وضعت له تلك العلوم ، وتسابقت إلى دقائقه الفهوم : فإن ذلك كله من وسائل الكسب وتحصيل طرق الراحة . . . »

« قلنا إن منزلة النبوات من الاجتماع هي منزلة العقل من الشخص ، أو منزلة العلم المنصوب على الطريق المسلك ، بل نصحده إلى ما فوق ذلك ونقول : منزلة السمع والبصر . أليس من وظيفة الباصرة التمييز بين الحسن والقبيح من المناظر ، وبين الطريق السهلة السلوك والمعابر الوعرة ؟ ومع ذلك فقد يسمى البصير استعمال بصره ، فيتزدى في هاوية يهلك فيها وعيناه سليمتان تلمعان في وجهه ! يقع ذلك لطيش أو إهمال أو غفلة أو لجأج وعناد . وقد يقوم من العقل والحس ألف دليل على مضرة شيء ، ويعلم ذلك الباغي في رأيه من أهل الشر ، ثم يخالف تلك الدلائل الظاهرة ويقتحم المكروه لقضاء شهوة اللجاج أو نحوها . ولكن وقوع هذه الأمثال لا ينقص من قدر الحس أو العقل فيما خلق لأجله . كذلك الرسل - عليهم السلام - أعلام هداية نصبها الله على سبيل النجاة : فمن الناس من اهتدى بها فأنتهى إلى غايات السعادة ؛ ومنهم من غلط في فهمها وانحرف عن هديها فانكب في مهاوى الشقاء . فالدين هاد والنقص يعرض لمن دعوا إلى الاهتداء به ؛ ولا يطن نقصهم في كماله واشتداد حاجتهم إليه . . . »

« الدين أشبه بالبواعث الفطرية الإلهامية منه بالدواعى الاختيارية ؛ الدين قوة من أعظم قوى البشر . وإنما قد يعرض لها من العلل ما يعرض لغيرها من القوى وكل ما وجه إلى الدين من مثل الاعتراض الذى نحن

(ح) انتشار الإسلام بفضل تعاليمه :

« طالب الإسلام بالعمل كل قادر عليه ، وقرر أن لكل نفس ما كسبت وعليها ما اكتسبت ، . . . وأباح لكل أحد أن يتناول من الطيبات ما شاء أكلاً وشراباً ولباساً وزينة . . . »

« أنهى الإسلام على التقليد ، وحمل عليه حملة لم يردّها عنه القدر ، فبددت فيالقه المتغلبة على النفوس ، واقتلعت أصوله الراسخة في المدارك ، ونسفت ما كان له من دعائم وأركان في عقائد الأمم . »

صاح بالعقل صيحة أزعجته من سباته ، وهبت به من نومة طال عليه الغيب فيها ، كلما نفذ إليه شعاع من نور الحق خلصت إليه هزيمة من سدنة هياكل الوهم : ثم فإن الليل حالك ، والطريق وعرة ، والغاية بعيدة والراحلة قليلة والأزواد قليلة .

علا صوت الإسلام على وسوس الطغام ، وجهر بأن الإنسان لم يخلق ليقاد بالزمام ، ولكنه فطر على أن يهتدى بالعلم والأعلام - أعلام الكون ودلائل الحوادث . صرف القلوب عن التعلق بما كان عليه الآباء وما توارثه عنهم الأبناء ، وسجّل الحق والسفاهة على الأخلايين بأقوال السابقين ، ونبه على أن السبق في الزمان ليس آية من آيات العرفان . . . »

عاب أرباب الأديان في اقتفاء أثر آبائهم ، ووقوفهم عندما اختطته لهم سير أسلافهم . . . فأطلق بهذا سلطان العقل من كل ما كان قيده ، وخلصه من كل تقليد كان استعبده ، وردّه إلى مملكته ، يقضى فيها بحكمه وحكمته . . . »

بهذا وما سبقه تم للإنسان بمقتضى دينه أمران عظيمان طالما حرم منهما : وهما استقلال الإرادة واستقلال الرأي والفكر ، وبهما كملت له إنسانيته واستعد لأن يبلغ من السعادة ما هيأه الله له بحكم القطرة التي فطر عليها . . . جاء الإسلام والناس شيع في الدين ، وإن كانوا إلا قليلا في جانب عن اليقين يتنابدون ويتلاعنون ،

« جاء الدين الإسلامي بتوحيد الله تعالى في ذاته وأفعاله ، وتنزيهه عن مشابهة المخلوقين . فأقام الأدلة على أن للكون خالقاً واحداً متصفاً بما دلت عليه آثار صنعه من الصفات العلية ، كالعلم والقدرة والإرادة وغيرها ؛ وعلى أنه لا يشبه شيء من خلقه ، وأن لا نسبة بينه وبينهم إلا أنه موجدهم ، وأنهم له وإليه راجعون . . . »

« اجتثت بذلك جذور الوثنية وما ولها مما لو اختلف عنها في الصورة والشكل أو العبارة واللفظ لم يختلف عنها في المعنى والحقيقة . تبع هذا طهارة العقول من الأوهام الفاسدة التي لا تنفك عن تلك العقيدة الباطلة ، ثم تنزه النفوس عن الملكات السيئة التي كانت تلازم تلك الأوهام . . . وارتفع شأن الإنسان وسمت قيمته بما صار إليه من الكرامة ؛ بحيث أصبح لا يخضع لأحد إلا لخالق السماوات والأرض وقاهر الناس أجمعين . . . »

« تجلّت بذلك للإنسان نفسه حرة كريمة ، وأطلقت إرادته من القيود التي كانت تعقدها بإرادة غيره - سواء كانت إرادة بشرية - ظن أنها شعبة من الإرادة الإلهية - أو أنها هي كإرادة الرؤساء والمسيطرين ، أو إرادة موهومة اخترعها الخيال كما يظن في القبور والأحجار والأشجار والكواكب ونحوها . . . »

« صار الإنسان بالتوحيد عبداً لله خاصة ، حرّاً من العبودية ، لكل من سواه ، فكان له من الحق ما للحر على الحر : لا على في الحق ولا وضع ، ولا سافل ولا رفيع ، ولا تفاوت بين الناس إلا بتفاوت أعمالهم ، ولا تفاضل إلا بتفاضلهم في عقولهم ومعارفهم ، ولا يقربهم من الله إلا طهارة العقل من دنس الوهم ، وخلوص العمل من العوج والرياء . . . »

والارتباط بينهما بروابط الائتلاف ، وأقل ما فيها محبة الرجل لزوجته وهى على غير دينه . . ثم أخذ العهد على المسلمين أن يدافعوا عن يدخل في ذمتهم من غيرهم كما يدافعون عن أنفسهم . ونص على أن لهم ما لنا وعليهم ما علينا ، ولم يفرض عليهم جزاء ذلك إلا زهيداً يقدمونه من مالمهم . ونهى بعد أداء الجزية عن كل إكراه في الدين . . .

رفع الإسلام كل امتياز بين الأجناس البشرية ، وقرر أن لكل فطرة شرف النسبة إلى الله في الخلقة ، وشرف اندراجها في النوع الإنسانى في الجنس والفصل والخاصة ، وشرف استعدادها بذلك لبلوغ أعلى درجات الكمال الذى أعده الله لنوعها ، على خلاف ما زعمه المنتحلون من الاختصاص بمزايا حرم منها غيرهم ، وتسجيل الحسة على أصناف زعموا أنها لن تبلغ من الشأن أن تلحق بغيرهم ، فأमतوا بذلك الأرواح في معظم الأمم . .

فرض الإسلام للفقراء فى أموال الأغنياء حقاً معلوماً يفيض به الغنى على الفقير . . ولم بحث على شيء حثه على الإنفاق من الأموال فى سبيل الخير ، وكثيراً ما جعله عنوان الإيمان ، فاستل بذلك ضغائن أهل الفاقة . . . فاستقرت بذلك الطمأنينة فى نفوس الناس أجمعين . وأى دواء لأمراض الاجتماع أنجع من هذا ؟ .

٥ - إشعاع رسالة التوحيد

كان لتعاليم الأستاذ الإمام عموماً ولرسالة التوحيد خصوصاً أثر كبير لا فى مصر وحدها بل فى العالم الإسلامى كله .

أما فى مصر فقد ترجم الشيخ مصطفى عبد الرازق (مع المسيو برنار ميشيل) « رسالة التوحيد » إلى الفرنسية سنة ١٩٢٥ وصدورها بمقدمة مستفيضة نفيسة عن حياة

ويزعمون فى ذلك أنهم يحبل الله مستمسكون : فرقة وتحالف وشغب ، يظنونها فى سبيل الله أقوى سبب . أنكر الإسلام ذلك كله ، وصرح تصريحاً لا يحتمل الرية بأن دين الله فى جميع الأزمان وعلى ألسن جميع الأنبياء واحد . . . والآيات الكريمة التى تعيب على أهل الدين ما نزعوا إليه من الاختلاف والمشاقة ، مع ظهور الحجة واستقامة المحجة لهم فى علم ما اختلفوا فيه ، معروفة لكل من قرأ القرآن وتلاه حتى تلاوته . . .

جاء الإسلام يخاطب العقل ويستصرخ الفهم واللب ويشركه مع العواطف والإحساس فى إرشاد الإنسان إلى سعادته الدنيوية والأخروية . وبين للناس ما اختلفوا فيه ، وكشف لهم عن وجه ما اختصاصوا عليه . وبرهن على أن دين الله فى جميع الأجيال واحد ، ومشيتته فى إصلاح شئونهم وتطهير قلوبهم واحدة ، وأن رسم العبادة على الأشباح إنما هو لتجديد الذكرى فى الأرواح ، وأن الله لا ينظر إلى الصور ولكن ينظر إلى القلوب . وطالب المكلف برعاية جسده ، كما طالبه بإصلاح سره ، وفرض نظافة الظاهر كما أوجب طهارة الباطن ، وعداً كلا الأمرين طهراً مطلوباً ؛ وجعل روح العبادة الإخلاص ، وأن ما فرض من الأعمال إنما هو لما أوجب من التحلى بمكارم الأخلاق . . ورفع الغنى الشاكر إلى مرتبة الفقير الصابر ، بل ربما فضله عليه ؛ وعامل الإنسان فى مواعظه معاملته الناصح الهادى للرجل الرشيد : فدعاه إلى استعمال جميع قواه الظاهرة والباطنة ؛ وصرح بما لا يقبل التأويل أن فى ذلك رضا الله وشكر نعمته ، وأن الدنيا مزرعة الآخرة ، ولا وصول إلى خير العقبى إلا بالسعى فى صلاح الدنيا . شرع شريعة الوفاق وقررها فى العمل : فأباح للمسلم أن يتزوج من أهل الكتاب ، وسوغ مؤاكلتهم ، وأوصى أن تكون مجادلهم بالتي هى أحسن . ومن العلوم أن المحامسة هى رسول المحبة وعقد الألفة ، والمصاهرة إنما تكون بعد التحاب بين أهل الزوجين ،

الشيخ محمد عبده وآثاره ، وخدمته للعقيدة الإسلامية بتأليف هذه الرسالة .

وأما في الهند فقد تولى بعض العلماء ترجمتها إلى اللغة الأوردية ، ثم وضعت في برامج الدراسة في جامعة علي جبار (عليكرة) وغيرها من المعاهد الإسلامية في الهند وباكستان .

وفي تركيا قام الأستاذ « محمد شرف الدين » مدير المعهد الإسلامي بكلية الآداب بجامعة استنبول بتدريس مذهب الأستاذ الإمام ، على ما هو مبسوط في « رسالة التوحيد » .

وما من شك في أنه كان لرسالة التوحيد ولغيرها من مؤلفات الإمام أكبر الأثر في توجيه حركات التجديد التي لا تزال إلى يومنا هذا تزداد على الأيام نمواً وازدهاراً ، بفضل دعوة التنوير التي بدأها في مصر وامتدت إشاعاتها إلى ربوع العالم الإسلامي ، حتى صبح لنا أن نقول مع قاسم أمين : « نعم كان للإمام الكبير الذي فرض على نفسه إصلاح أمته خصوم وأعداء كثيرون : وهم جيش الجهل المركب من عامة الناس الذين لم ينالوا من التربية والعقل ما يؤهلهم لأن يدركوا

مقاصده ويفهموا مباحثه ، فاقصروا على التمسك بما وجد عليه آباؤهم من قبل . . . فكان الأستاذ الإمام يحارب هذا الجيش الطويل العريض بقوة وعزيمة يحار العقل فيهما . ولكنه كان يدافع بقدر الضرورة ولا يتعداها ، ويحارب حرب الشجاع الكريم الذي لا يطعن من الخلف ولا يخدع ولا يغش . وكان فضلاً عن ذلك لا يكره خصومه ولا يبغض أعداءه ، وإنما يناقش أفكارهم ، ويطعن على أوهامهم ، ويهدم معتقداتهم الباطلة ، ويرجو لهم الهداية ، ويرشدهم إلى الصواب » .

» » »

ولا نزاع اليوم في أن « عبقرى الإصلاح والتعليم » — كما دعاه فتميدنا الكبير عباس العقاد — هو طراز ممتاز من علماء المسلمين .

وإذا كان قد استحق لقب « الأستاذ الإمام » فذلك لأنه لم يكن إماماً في شئون الدين فحسب ، بل كان إماماً في أمور الدنيا أيضاً .

ولا يخفى أن الجمع بين الحياة الروحية والحياة الدنيوية ، على نحو ما عهدنا في سيرة ذلك المصلح الفيلسوف ، هو الجوهر الخالص من تعاليم الإسلام .



الكتب الخمسة لكنفشيوس

بمقام

الدكتور حسن نجاة سقمان

رئيس قسم الاجتماع بجامعة الأزهر

١- حياة كنفشيوس وبيئته الاجتماعية والثقافية

يعد كنفشيوس زعيم حكماء الصين القدامى؛ فقد كان حكماً وفيلسوفاً سياسياً وأخلاقياً ودينياً، وكان مؤسساً للمدرسة الدينية سادنفوذها الشعب الصيني أكثر من خمسة وعشرين قرناً أو منذ القرن السادس قبل الميلاد حتى أوائل القرن العشرين، وذلك فيما عدا فترات قصيرة كانت تنصرف فيها بعض المدارس الدينية الأخرى وذلك كمدرسة الطاويين Taöisme وهي تقوم على تقديس أرواح الطبيعة والأجداد. ولكن المنافس الأكبر للمذهب الكنفوشى كان المذهب البوذى الذى ظهر فى الهند فى القرن الخامس قبل الميلاد وانتشر انتشاراً سريعاً فى الهند ثم بدأ يغزو الصين واستطاع أن ينتصر انتصاراً ساحقاً على المذهب الكنفوشى، إذ يلين به الآن معظم الصينيين. ففى إحصاء قريب بلغ عدد سكان الصين حوالى ٦٠٠ مليون منهم ٣٥ مليوناً من المسلمين ومليونان وربع من المسيحيين والسواد الأعظم بعد ذلك من البوذيين، ولكن البوذية فيما يرى كثير من العلماء لم تهزم الكنفوشية، بل كانت امتداداً لها فى كثير مما أتت به من مبادئ، وكان هذا سر قوتها وسرعة

انتشارها بين الصينيين، إذ أنها وجهت الأفراد إلى كثير من مبادئ الكنفوشية وجعلتهم ينعمون النظر فى هذه المبادئ ويتأملونها أكثر من أى وقت مضى. فالبوذية فى رأيهم قد غيرت بعض المبادئ الكنفوشية ولكنها لم تستطع أن تقضى على المذهب الكنفوشى. ودراسة كنفشيوس أو المذهب الكنفوشى هامة لأنها تبين لنا المبادئ التى شكلت الأخلاق والدين والسياسة فى الصين لمدة خمسة وعشرين قرناً فحسب بل لأن لها أهمية خاصة منذ أن دخلت الشيوعية الصين، أى منذ سنة ١٩٤٩، لأن الكونفوشية والشيوعية تقفان الواحدة من الأخرى على طرفى نقيض. فالكونفوشية تقوم على تمجيد النظام الإقطاعى وتقويته واتخاذها أساساً للحكم بينما الشيوعية ضد ذلك على خط مستقيم. ولقد سبق أن تلاقى النظامان الشيوعى والإقطاعى على أرض الصين فى القرن الثالث قبل الميلاد وقام صراع عنيف بين أنصار كلا النظامين وانتهى الصراع بانتصار الكنفوشية. ويتساءل الآن علماء السياسة والاجتماع عما إذا كان روح الكنفوشية الكامن فى نفوس الصينيين سيؤدى يوماً إلى القضاء على الشيوعية الصينية أو على الأقل إلى زحزحتها عن المبادئ الشيوعية الأصلية بحيث

تتخذ الشيوعية الصينية طابعاً يميزها عن شيوعية ماركس ولينين :

ويتكون اسم كنفشيوس وهو الاختصار اللاتيني Confecius لاسم الحكيم الذي نتحدث عنه، من لفظين : كنج Kung وهو اسم القبيلة التي ينتمي إليها الحكيم ، ثم فوتسي Fu-tze ومعناه الرئيس أو الفيلسوف ، فاسم كنفوشيوس إذن يعنى رئيس قبيلة كنج وفيلسوفها أوحكيمها ، ولقد ولد هذا الحكيم سنة ٥٥١ قبل الميلاد في ولاية لو Lu وكانت الصين في ذلك الوقت تسير على النظام الإقطاعي ، فكانت مقسمة إلى ولايات وعلى رأس كل ولاية دوق أو وال يخضع للإمبراطور كما كانت كل ولاية مقسمة إلى مقاطعات على رأس كل منها نبيل . وكانت المقاطعات التي تؤلف كل ولاية في تطاحن مستمر فيما بينها ، فكل منها كانت تحاول التوسع على حساب الأخرى ، وكذلك كانت الحال بين الولايات : عراك مستمر بين الولاة الذين كان يحاول كل منهم التوسع على حساب الآخرين . وكانت الحوادث تؤرخ بالنسبة لحكم الولاة والنبلاء ، فمثلا ولد كنفشيوس في السنة الثانية والعشرين من حكم هسيانج أمير ولاية لو ، وهي تقابل سنة ٥٥١ قبل الميلاد . ولقد كان كنفشيوس ثمرة لاتصال غير شرعي بين والده الذي كان فقراً وإن كانت أسرته من أعرق الأسر الصينية التي كانت تحكم بعض الولايات منذ الأزمنة السحيقة وبين والدته، ونشأ كنفشيوس الفقير في خدمة أحد الأمراء الذي كلفه برعى الأغنام . وتقافى كنفشيوس في هذه الحرفة مما أدى إلى زيادة نتاج الثروة الحيوانية في الولاية ، ومن ثم رقى بعد ذلك إلى منصب مشرف على الخدائق العامة بالولاية ، ثم اضطر لترك مسقط رأسه لكي ينتقل في بعض الولايات المجاورة لأنه شعر أن هذه الأعمال لا تناسب مواهبه ، وأخيراً أنشأ في سن الثانية والعشرين مدرسة لتعريف الشبان ذوى المواهب الخاصة بأصول الفلسفة الأخلاقية والسياسية . وأصبح اللامعون

من بين تلاميذه الذين بلغوا ثلاثة آلاف ، من قادة الفكر والسياسة في الصين القديمة ، كما كانوا هم الذين نقلوا آراء الأستاذ فيما بعده . ولقد اتصل بفضل بعض تلاميذه حوالي سنة ٥٢٤ ق . م بفيلسوف صيني آخر كان معاصراً له وهو لا أوتسي Laotze وهو من أشهر فلاسفة الصين القدامى وهو الذي يعزى إليه المذهب أو الدين التاوى Taoism الذى يقوم على وجود Tao وهو القانون السماوى الأعظم ، وأصل الحياة والنشاط والحركة في السماء والأرض وهو الذى يبعث الحياة في الموجودات . ثم عاد كنفشيوس إلى لو Lu مسقط رأسه ليستأنف التدريس هناك ، ولكنه أصبح في نفس الوقت مستشاراً لكثير من الولاة والأمراء والنبلاء في الشئون السياسية ، ووجد الفرصة سانحة لتطبيق آرائه السياسية ، ولما نجح في تطبيق آرائه في بعض المدن إذ أصبحت مدناً مثالية رقى إلى وزير للأشغال العامة بعد أن اشتغل قاضياً في بعض الولايات . ذاع نجاح سياسة كنفشيوس ونباً لبقائه وحكمته في إدارة الشئون القضائية والسياسية فعينه حاكم ولاية لو سنة ٤٩٦ رئيساً لوزرائه . وأصبحت ولاية لو من أقوى الولايات وأغناها وأكثرها استقراراً وأمناً ، مما أدى إلى حقد حكام الولايات الأخرى إذ كانت تخشى بأس ولاية لو ، فاتفق بعض الحكام على إرسال وفد نسائي يقوم بالرقص أمام حاكم لو ووزرائه ، ويستطيع أن يؤثر في سير أحوال الولاية ، ونجحت الحطة في إفساد رجال الحكم في الولاية بالرغم من تحذير رئيس الوزراء ، واضطر كنفشيوس للاستقالة حاقداً على النساء اللائي أدّين إلى القضاء على مجهوداته في إصلاح الولاية ، إذ قال فيهن في كتاب الأغاني قبل تركه لو .

« احذر لسان المرأة

إنك لا شك ستلدغ منه إن عاجلاً وإن آجلاً

واحذر زيارة المرأة

إنها ستصيبك إن عاجلاً وإن آجلاً

هـى هـو ۱۱ هـى هـو ۱۱ ! ! (علامة على التأوه
من ألم ما أصابه من النساء)
إننى سأرحل إلى مكان آخر .

ثم بدأ كنفشيوس فى الارتحال والتجوال بين
الولايات الصينية وبدأ يتصل بالولاة ويقدم النصائح
ويدرس للناس وينظر العلماء والأدباء . ولقد تعلم
كنفشيوس الموسيقى على يد أساتذة الموسيقى القدامى
من أمثال هزيانج - تس ؛ كما أصبح خبيراً فى الشئون
العسكرية إلى جانب خبرته بالفلسفة والسياسة . ولقد
امتدت فترة الارتحال والتجوال من حوالى سنة ٤٩٣
ق.م حتى وفاته سنة ٤٧٩ ق.م ، بعد أن عاش ٧٢ عاماً .
ويصور الصينيون مولده ووفاته كما يصور كثير من
أصحاب الديانات مولد أنبيائهم ووفاتهم ، إذ
يعتبرونه نبياً ورسولاً ، بالمعنى الذى يفهمونه من
هذين التعبيرين . وكان لكنفشيوس ابن واحد يدعى
لى أما توفى عن خمسين سنة قبل والده ، بعد أن
ترك حفيداً لكنفشيوس هو تزي تس Tsesze الذى كان
عالماً وفيلسوفاً ضرب بسهم وافر فى سبيل نشر
فلسفة جده .

٢ - العلوم التى كانت سائدة ومؤلفات المدرسة الكونفوشية :

لقد كانت الدراسات التاريخية أهم الدراسات
السائدة فى الصين فى القرن السادس قبل الميلاد .
ذلك أن الصين كان بها حضارة يانعة مزهرة فى
جميع الميادين السياسية والاقتصادية والثقافية فى القرن
العشرين قبل الميلاد . وحدث بعد ذلك أن انحطت
الأحوال فى الصين ابتداء من القرن العاشر ، كما
تغيرت اللغة الصينية تغيراً كبيراً فى تلك الفترة بحيث
أصبح رجل القرن السادس قبل الميلاد غير قادر
على قراءة مؤلفات الحضارة الصينية العتيقة ، مما
أدى إلى شبه انقطاع تام بين حضارة الصين العتيقة

وبين أجيال القرون الأولى قبل الميلاد ، لذلك ركز
كنفشيوس جهوده فى نقل هذا التراث القديم إلى لغة
الصين الجديدة آنذاك مضيفاً إليه أجزاء لا شك فى
أصالتها فى الحكمة والمعرفة . وعلى ذلك درس
كنفشيوس وعلم كتب السابقين عليه فى التاريخ
والتغيرات التى طرأت على الأرض وما عليها منذ
أقدم العصور ، واعتمد فى هذا على الكتاب القديم
المسمى Yiking أو كتاب التغيرات ، واستمر سنين
عديدة يدرس هذا الكتاب الذى يرجع لسنين سحيقة
ولا يعرف مؤلفه . إن جهد كنفشيوس الأكبر
يظهر فى نقله التراث الصينى السحيق فى لغة بسيطة
سهلة حتى يفيد منها الصينيون فى عصره ويعيدوا مجد
أسلافهم القدامى . لذلك كان يتنقل ويرتحل باحثاً
عن الآثار والوثائق القديمة ومنقّباً عن كل ما عسى
أن يساعده فى تقديم معلومات جديدة عن التاريخ
الصينى السحيق . كان يدرس التقاليد والعادات
الدينية فى ولايات الصين المختلفة محاولاً أن يصعد بها
إلى أصولها الأولى ، ولقد أدت مجهوداته فى النهاية
إلى تأليفه للكتب الخمسة أو الكلاسيكيات الخمسة
Five classics . وهى مؤلفاته التى يعرض فيها
تاريخ الصين القديم وأصول ديانات الأسر الصينية
القديمة وعشائرها وأصول الحكم السياسى فيها
والمبادئ التى كان يقوم عليها النظام السياسى . كما
درس ونقل مجموعات الأغنيات التى صدرت عن
تشى إس ثم هوتشى ، وهما يمثلان الأجداد الخرافيين
لأباطرة دولة تشو الصينية . كما درس أخيراً ودرس
فروع المعرفة الستة التى كانت سائدة فى عصره ،
وهى التى كانت تسمى بالفنون الستة وهى :
الطقوس والموسيقى والرماية ، وقيادة العربات والجياد ،
والقراءة وأخيراً الرياضة والحساب . وكان تلاميذ
كنفشيوس يلقبونه باسم « معلم الجنس البشرى » ، بل
كانوا يعدونه أعظم معلم « أنجيته العصور » . وكانوا

٣- كتاب التغيرات : وهو يبين فلسفة تطور الحوادث ، وقد ألف في الأصل للإفادة منه في التنجيم ومعرفة الحوادث المستقبلية ، ولكن كنفشيوس استطاع أن يحول « علم » التنجيم إلى دراسة علمية للسلوك الإنساني وكيف يتأثر بالظروف الطبيعية والاجتماعية التي تكتنفه ، ومن ثم يمكن عن طريق هذه الدراسة التنبؤ علمياً بسلوك الفرد في المستقبل .

٤- الربيع والخريف : وهو كتاب للتاريخ بمعنى الكلمة ، إذ قد عالج كنفشيوس في هذا الكتاب تاريخ الصين بالتفصيل أثناء قرنين ونصف من الزمان أو فيما بين سنتي ٧٢٢ و ٨٤١ قبل الميلاد .

٥- كتاب الطقوس أو التقاليد : وهو يعالج النظام السيامي لأسرة تشو القديمة ، وهي من الأسر الملكية الشهيرة التي لعبت دوراً هاماً في تاريخ الصين في العصور السحيقة ، كما يعالج عدداً كبيراً من العادات والتقاليد الدينية والسياسية الهامة في حياة الصين في العصور التاريخية البعيدة .

ثانياً : الكتب التي كتبها تلاميذ كنفشيوس :

١- فصول من كتاب الطقوس « الأخلاق والسياسة » .

٢- فصول من كتاب الطقوس « الانسجام المركزي » .

وهذان الكتابان عبارة عن أقوال مأثورة عن كنفشيوس وأتباعه ومرجعهما الأساسى كتاب الطقوس مع تفسير هذه الأقوال .

٣- المنتخبات وبه ملخص لأقوال كنفشيوس في المناسبات المختلفة كما سجلها تلاميذه .

٤- منسيوس Mencius وهو مؤلف كبير يحتوى على سبعة كتب تعالج مذهب كنفشيوس :

ومن المحتمل أن يكون مؤلف هذه الكتب السبعة منسيوس نفسه وهو تلميذ روى لكنفوشيوس وقد تتلمذ فعلاً على تزيتس Tsesze حفيد كنفشيوس ،

ينقلون آراء أستاذهم ويعلقون عليها ويشرحونها . وتألف عن ذلك مدرسة كبرى هي المدرسة الكونفوشية التي خدمت الصين أكثر من ألفى سنة . لذلك تنقسم مؤلفات المدرسة الكونفوشية إلى قسمين : قسم يسمى « الكتب الخمسة » وهي الكتب التي كتبها كنفشيوس بنفسه أو نقلها عن العصور السحيقة وأضاف إليها إضافات أصلية وهي كتب تحتوى على مذاهب السابقين على كنفشيوس في السياسة والفلسفة والاجتماع والدين والموسيقى . أما القسم الثانى ، فهو مؤلفات تلاميذ كنفشيوس في حياته أو بعد وفاته ، وفيها يعرض هؤلاء التلاميذ لآراء أستاذهم وفلسفته مع شرح وتعليق . وهذه الكتب الأخيرة مهمة جداً لأنها تعد المرجع الرئيسى للفلسفة الكونفوشية وإن كانت معظم أجزائها منقولة عن الكتب التي ألفها كنفشيوس . ولكن أهميتها ترجع إلى أنها تهتم بآراء كنفشيوس أكثر من اهتمامها بالآراء والتقاليد التي كانت سائدة في العصور السحيقة ، كما أنها تشرح الفلسفة الكونفوشية بشكل مبسط سهل يرقى إليه تفكير الرجل العادى ، وسنعرض الآن في شئ من التفصيل لهذه المؤلفات :

أولاً : الكتب الخمسة القديمة التي ألفها كنفشيوس بنفسه وهي المسماة باسم الكلاسيكيات الخمسة .

١- كتاب الأغاني أو الشعر : وهو يحتوى على ثلاثمائة وخمسة من الأغاني والتواشيح الدينية ، وذلك بجانب ستة تواشيح تغنى بمصاحبة الموسيقى ، وهي تعطى فكرة عن الأديان التي كانت سائدة في الصين والفولكلور أو المرددات الشعبية الصينية في العصور السحيقة .

٢- كتاب التاريخ : وهو يشتمل على الوثائق التاريخية الخاصة بالصين في عصورها السحيقة ولاسيما الأوامر والمراسيم الملكية والامبراطورية .

ويمثل منسيوس أكبر شخصية من شخصيات المذهب الكنفوشي بعد كنفشيوس وكان فيلسوف عصره .

ولما كان كتاب المتخيات Analects يشتمل على ملخص لفلسفة كنفشيوس بشكل أوضح منه نسبياً من الكتب الأخرى فقد انتشر بين تلاميذ المدرسة وأتباعها حتى عرف باسم إنجيل الكنفوشية Confucious Bible . والكتب التي ألفها التلاميذ والأتباع تسمى الكتب الأربعة ، وهي قائمة على الكتب الخمسة لأنها تفسرها وتشرحها وتذكر حوادثها بشكل أوضح وتعرض لآراء كنفشيوس أكثر مما تعرض لفلسفة الصين في العصور العتيقة ، بينما الكتب الخمسة التي كتبها كنفشيوس تتعرض بشكل أكبر للفلسفة القديمة العتيقة أكثر مما تتعرض لآراء كنفشيوس نفسه . ولكن كلنا المجموعتين من الكتب تكون جزءاً لا يتجزأ من المذهب الكنفوشي .

٣ - أسلوب كنفشيوس ومنهجه :

وإذا رجعنا إلى مؤلفات كنفشيوس والمدرسة الكنفوشية ، أي إلى الكتب الكلاسيكية الخمسة ثم الكتب الأربعة التي كتبها تلامذة كنفشيوس ، لوجدنا أنها في الجزء الأكبر منها مكتوبة على صورة أمثلة سائرة وحكم ومواعظ منفصلة بعضها عن بعض ولا ترتبطها أية رابطة . وهذا هو الفرق الجوهرى في أسلوب الكتابة بين كنفشيوس وغيره من الحكماء والفلاسفة ، فأفلاطون مثلاً يكتب على طريقة المحاورات ويستطيع القارئ لمحاورة منها كالجُمهوريَّة أن يتبين آراءه ومذهبه ، وأرسطو يكتب على طريقة المحاضرة فيعالج موضوعاً أو عدة موضوعات متكاملة . أما كنفشيوس فهو يذكر أمثلة وقصصاً مسرودة الواحدة بعد الأخرى ولا رابطة بينها ، وليس ثمة تبويب أو تصنيف للموضوعات التي يحتوى عليها كل كتاب . والأمثال والحكم كثيراً ما نجدتها وقد فصلت عن المناسبة التي قيلت فيها ، مما يزيد كثيراً في صعوبة فهم المقصود

من بعضها . لذلك قد عرف كثير من العلماء كنفشيوس بأنه الرجل الذى لا يتكلم إلا بحكم وأمثال قصيرة منفصلة ، كما كان بعضهم يرى استحالة استخلاص مذهب فلسفى أو اجتماعى من تلك الكتب التى هذه حالها . ولكن العلماء الصينيين فى كل عصر من العصور ، ثم العلماء الأوروبيين قد استطاعوا بعد دراسة هذه الكتب استخلاص المذهب الفلسفى الكنفوشى واتجاهاته فى السياسة والاقتصاد والدين ... وفى غيرها من المجالات الأخرى ، ولا سيما أن هذه الأمثلة والقصص القصيرة التى ملئت بها كتب كنفشيوس كثيراً ما يتخللها قصص طويلة بعض الشيء تفصح عن آراء كنفشيوس فى شيء كبير من الجلاء والوضوح . تلك هى السمة الأولى من سمات كنفشيوس وسنورد هنا بعضاً من حكمه وأمثله . « الرجل الذى يخطئ ولا يصلح خطاه يرتكب خطأ جديداً ؛ الرجل الذى يعيش الحق أفضل من الذى يعرف الحق ، وذلك الذى يجد سعادته فى الوصول للحق أفضل ممن يعيش الحق ؛ إذا وجدت شخصاً يستحق أن نتحدث معه ولم تخاطبه فإنك تكون قد افتقدته ، وإذا وجدت شخصاً لا يستحق أن نتحدث معه وتخاطبته فإنك تكون قد أضعت كلامك سدى . والرجل العاقل هو من لا يفقد الرجال ولا يضيع كلامه سدى ؛ وسئل الحكيم مرة عن حكمه على شخص يحبه كل أفراد القرية ، فأجاب « ليس ذلك بكاف للحكم عليه » ثم سئل عن رأيه فى شخص يكرهه كل أفراد القرية فأجاب « ليس ذلك بكاف للحكم عليه » ثم أضاف « إن الشخص الفاضل هو من يحبه الصالحون من أفراد القرية ويكرهه منهم الطالحون » . « إن الإنسان هو الذى يجعل الصديق عظيماً ، وليس الصديق هو الذى يجعل الإنسان عظيماً » . وقال عن الكلام الجيد « إن الرجل ذا الأخلاق الكريمة لا يقول إلا كلاماً جيداً ولكن الرجل ذا الكلام الجيد لا يكون دائماً ذا أخلاق كريمة » أى قد يكون منافقاً . ويقول « إن الرجل العاقل لا يمدح

الناس على أساس أقوالهم (بل على أساس أفعالهم) ولا ينكر الحقيقة إذا كانت صادرة عن شخص لا يرتاح إليه، إذ الحقيقة جميلة أياً كان مصدرها، وسئل مرة عن صفات الحكم المثالي فأجاب « بأنه الحكم الذى يجد الناس تحت ظله غذاء كافياً ، وجيشاً جراراً يحميهم ، وثقة عظيمة فى حكمهم » ، وسئل عما يمكن الاستغناء عنه من هذه الأمور الثلاثة إذا دعت ضرورة إلى ذلك فقال « أفضل أولاً الاستغناء عن القوة أو الجيش » ثم سئل عما يمكن الاستغناء عنه بعد ذلك فأجاب « أفضل الاستغناء عن الطعام ، إذ ما أكثر من ماتوا جوعاً من الأفراد فى كل جبل منذ أن وجد الإنسان ، ولكن لم يحدث أن عاشت أمة بدون ثقة فى حكمائها » . ويقول عن الفضائل وما يعترىها من نقائص « حب الإنسانية بدون حب للدراسة يولد الجهل ، وحب العلم بدون حب للدراسة يؤدى إلى الضلال وعدم الثبات ، وحب الإخلاص بدون حب للدراسة يؤدى بصاحبه إلى أن يكون ضحية الخداع ، وحب الاستقامة بلا دراسة يؤدى إلى الرعونة التى لا حدود لها ، وحب الشجاعة بلا دراسة يؤدى إلى التمرد ، وحب العزم والمثابرة بلا دراسة ينتهى بصاحبه إلى الخجل أو التعلق بفكرة متسلطة » . ويقول عن ثقافة الشعب : عندما أدخل قطراً من الأقطار أستطيع أن أعرف بسهولة نوع الثقافة السائدة فيه ، إذ عندما أجد فى الناس رقة الطبع والشفقة والبساطة فإن هذا يدل على تعلقهم بالشعر ، وعندما يكون الناس واسعى الأفق ، عارفين لماضيهم فإن هذا يدل على تمسكهم بالتاريخ . أما إذا كانوا أكرماء متفاهمين بعضهم مع بعض ، فإن هذا يدل على سيادة الموسيقى . وإذا كان الشعب هادئاً مفكراً ذا قوة وملاحظة فإن هذا يدل على سيادة فلسفة التعبير . ولكن إذا ساد التواضع والاحترام والقناعة فى عادات الأفراد فإن هذا يدل على سيادة تعاليم الله » .

أما السمة الثانية فى أسلوبه فهى استخدامه نوعاً

من القياس المسمى بالقياس المتتابع ، إذ اتضح أن كنفشيوس لا أرسطو هو أول مفكر استخدم منهج القياس المنطقي المتتابع ، وهو يقوم على عدة أقنسة متتابعة يتخذ كل منها مقدمته من النتيجة التى انتهى إليها القياس السابق عليه . وهذا المنهج يسيطر على جزء كبير من كتاباته ، ومن أمثلة ذلك القياس قوله « إذا فهم الإنسان طبيعة هذه الصفات الأخلاقية فإنه سيفهم كيف ينظم سلوكه الفردى والأخلاقى ، وإذا فهم كيف ينظم سلوكه الفردى فإنه سيفهم كيف يحكم الناس ، وإذا فهم كيف يحكم الناس فإنه سيفهم كيف يحكم الأمم والامبراطوريات » أو كقوله عن الصدق « إن الحق المطلق غير قابل للتحطيم ، ولما كان غير قابل للتحطيم فهو خالد ، ولما كان خالداً فإنه موجود بذاته، ولما كان موجوداً بذاته فهو لا نهائى، ولما كان لا نهائياً فهو واسع وعميق ، ولما كان واسعاً وعميقاً فهو متعال وروحى ... » ويصف الطريق السليم الذى يجب أن يسلكه الحاكم حتى يكون فاضلاً بقوله « لامتصاص للرجل الذى ينتمى لطبقة الحكام من أن يكون ذا سلوك منظم فاضل ولكن لى يكون ذا سلوك فاضل عليه أن يؤدى واجباته نحو ذوى القربى ولكى يؤدى واجباته نحو ذوى القربى عليه أن يفهم طبيعة المجتمع الإنسانى والقواعد التى يقوم عليها التنظيم الإجتماعى ، ولكى يفهم طبيعة المجتمع الإنسانى عليه أن يفهم القوانين الإلهية » .

ذلك هو أسلوب كنفشيوس فى الكتابة ، فلنذكر الآن أمثلة من شعره مأخوذة من كتاب الأغاني :

يقول فى وصف الأمير الصالح :

إن الأمير النبيل العظيم يتسم بكل معانى العدل فى جميع تصرفاته ، فروح الحكمة تسيطر على أفراد شعبه ، كبيرهم وصغيرهم ، أشرفهم وسوقهم .

ننتقل بعد ذلك إلى عرض موجز لبعض نواحي
فلسفة كنفشيوس كما وردت على لسانه في كتبه الخمسة
أو في كتب تلاميذه أى الكتب الأربعة .

٤ - الأخلاق والسياسة

الأخلاق - فيما يرى كنفشيوس هي المبدأ الرئيسى
الذى يجب أن يكون أساساً لأى نظام اجتماعى وسياسى
مستقر ، فلا يتحقق نظام سليم إلا إذا كان الأفراد
الخاضعون له متحلين بالأخلاق الكريمة . ولا يستطيع
حاكم أن يقيم نظاماً اجتماعياً كاملاً إلا إذا عمل أولاً
على تكميل أخلاق الأفراد أنفسهم ، فإذا شعر كل
إنسان بالانسجام الداخلى والراحة النفسية تسيطر على
ذاته عمل على تثقيف نفسه وتجميلها بالمعارف التى تجعل
منه مواطناً يفهم العادات والتقاليد والقوانين التى تخضع
لها الطبيعة ، ومن ثم يعامل مواطنيه وفق هذه القوانين
ويسود الانسجام بين الناس . ولا تم الأخلاق الكريمة
لل فرد إلا بالتعليم والتربية التى تخلق منه مواطناً صالحاً
والذى يكون عليها الاعتماد الأكبر فى تهذيب الأخلاق .
ونعمة شرط ثان لاتنتشر الأخلاق الفاضلة التى هي عماد
الحكم الصالح ، وهو أن يكون الحاكم نفسه ذا أخلاق
سليمة لأنه مثال لمواطنيه ، فإذا وصلت أخلاق الأفراد
إلى الكمال قامت الأخلاق مقام القانون ، لذلك كان
الكنفوشيون يمجنون التشريعات والقوة كأساس للحكم
السياسى . فهم يرون أن تهذيب أخلاق الناس عن
طريق التعليم يجعلنا نستغنى عن القوة وعن القانون
والتشريعات والقضاء . ويقول كنفشيوس « إنك إذا
قادت الناس وفق قوانين إجبارية وهددتهم بالعقاب ،
فقد يحاولون اتقاء العقاب ، ولكن لن يكون لديهم
الشعور بالشرف ، ولكنك إذا قادتهم بالفضيلة ونظمت
شئونهم بالتربية فإن علاقاتهم ستقوم على أساس من
الشرف والاحترام » . وبذلك خالفوا المدرسة القانونية
التي كانت ترى أن القوة لازمة لتنظيم علاقات الأفراد

وعلى ذلك لن تتردد السماء ، التى تتوج الأسباط
فى أن تخضع عليه من ألوان الشرف مالا يحصى ؛
إذ أن السماء تراقب وتلاحظ كل شئ قد أعطته
تفويضاً لكى يجلس على عرشها (على الأرض) .

وبجانب ذلك نجد أمثلة رائعة لكنفشيوس وإن
كانت قليلة ، فى الحوار والمناقشة ، وذلك كما هي
الحال عند ما دار بينه وبين دوق آى ، وهو من الولاة
المعاصرين له ، حوار طويل عن طقوس الزواج وكيف
تكون العلاقات بين أفراد الأسرة . سأل الدوق
كنفشيوس « ... ما أعظم شئ فى حياة الناس ؟ »
ويجيب كنفشيوس « ... إن الحكومة هي أعظم شئ »
فى حياة الناس ، لأن الحكومة معناها الحكم الصحيح
فاذا سلك الحاكم الطريق السليم فإن الأفراد سيقفون
أثره ويصبحون حنئى السلوك » ، عندئذ
سأل حاكم آى « كيف يكون الحكم سليماً ؟ »
ويجيب كنفشيوس « التمييز بين الزوج والزوجة
والمودة بين الأب والابن والثقة بين الحاكم والمحكوم ... »
ثم يستفسر الدوق عن كيفية تحقيق كل ذلك ويجيب
كنفشيوس بأن الحب أعظم أداة للربط بين الناس
وإيجاد الصلة بينهم ، ويبين كيف أنه فى الصين فى العهد
القبلى العتيق كان الملك يذهب بنفسه لعقد القران بين
الزوجين وذلك ليربط بين العشائر بأربطة من المودة
والمحبة . فالأقدمون كانوا ينظرون - فيما يرى
كنفشيوس إلى الزواج القائم على الود بين عشيرتين
كأعظم أداة لإصلاح الجلاعة ، لأن السماء - فى
رأيهم - قد تزوجت الأرض واستطاعتا بالحب أن
ينميا كل شئ فى الطبيعة من ملاين الأشياء ، فطقوس
الزواج إذن ميراث يجب أن تتداوله ملايين الأجيال
لأنها تجعل من الزوجين شبيهين بالسماء والأرض
الإلهين . وهذه الطقوس من شأنها تأكيد الاحترام بين
الناس .

ثم الانفعالات التي تستيقظ في النفس الإنسانية . وهذه الانفعالات إذا استيقظت ونمت في الإنسان بحيث لا تتعدى حداً معيناً في شدتها فإنها تصل مع الذات الإنسانية المحضة إلى حالة من الانسجام والاستقرار النفسي . فالشخص قد يخشى الرذيلة ويبالغ في هذا إلى حد التريث حتى يصل إلى درجة تعلو على مستوى القانون الخلقى ويقع في الرذيلة ، فالقانون وسط بين « بي » بين المغالة والهاون . وهنا نجد كنفشيوس قريباً مما سيقوله أرسطو عن الفضيلة وأنها وسط بين رذيلتين .

والحياة الأخلاقية أشبه شيء بسفرة طويلة يقطعها الإنسان بادئاً بأقرب نقطة فيها ، وعلى ذلك فالأخلاق الفاضلة تبدأ بين أبناء الأسرة الواحدة حيث يعامل الأب أبناءه بنفس المعاملة التي كان ينتظرها من والده . وكذلك تكون معاملة الأبناء للآباء والأمهات ، فالأسرة هي المكان الأول للتجربة الأخلاقية وهي النقطة الأولى التي تبدأ منها الأخلاق الفاضلة إذ (كما يقول كنفشيوس في كتاب الشعر) .

عندما تسود الألفة بين الزوج والأولاد والزوج فما أشبه المنزل برعاية وعود قد تألفت أنغامهما ! وعندما يعيش الإخوة في تألف وسلام ، فحينئذ يظل المنزل إلى الأبد في وحدة وانسجام . فإذا حسنت أخلاق أفراد الأسرة ومعاملاتهم حسنت أخلاق المجتمع لأن المجتمع ليس إلا امتداداً للأسرة ، ولأننا إذا علمنا كل أسرة كيف تتخلق فإن المجتمع كله يتعلم كيف يتخلق ، وإذا تعودت كل أسرة على العطف والشفقة ، تعود المجتمع كله على الشفقة والعطف ، وإذا عملت كل أمة على إصلاح حالها فإن الانسجام والوئام سيسودان المجتمع الإنساني بأسره .

بعضهم ببعض ، كما خالفوا المذهب التاوي وهو مذهب لا أوتس الذي كان ينادى بالسلبية المطلقة ، أي أن يعيش الفرد لنفسه وب نفسه بدون أدنى تفكير في الآخرين . وسرى كيف استخدم كنفشيوس الموسيقى والقانون في علاج نفسيات الأفراد وفي تقريب مشاعرهم بعضهم من بعض ، كما اهتم بالطقوس الدينية والعادات والتقاليد لأنها تقرب بين الأفراد وتؤلف بينهم وتجعلهم يشعرون بوحدةهم وتضامنهم ... وكل ذلك يؤدي إلى وجود الحب والانسجام بين المواطنين ، مما يؤدي بهم بدوره إلى الاستغناء عن القوة وعن القانون في فض المشكلات وفي إلزام الأفراد بالقانون الأخلاقي . ولكن ما هو القانون الأخلاقي ؟ إن هذا القانون هو قاعدة السلوك السليم القويم ، وهي القاعدة التي يلتصقها كل إنسان في سلوكه . ومصدر هذه القاعدة هو الله أو السماء فهو الذي شرعها ونظمها ، ومن ثم فهي لا تقبل التغير والتبدل . ولقد وضعت السماء جوهر هذه القاعدة في كل منا بشكل كامل . ذلك أن الله قد منح كلا منا طبيعته العقلية ، وهي الطبيعة التي تجعلنا أحياء مفكرين . والقاعدة الأخلاقية ليست شيئاً آخر إلا توجيه أفعالنا الإنسانية بما يتفق وطبيعتنا العقلية الإلهية . ومجموع القواعد الأخلاقية التي تنظم سلوكنا وهي ما نسميها باسم الواجبات موجودة فينا ، ونشعر بها عند ما نريد فعلاً من الأفعال إذ نشعر أنه أخلاق أو غير أخلاق . فالإنسان إذا رجع إلى نفسه عرف القانون الأخلاقي بكل جلاء ، ولكن قد يخطيء بعض الناس لجهلهم التفرقة بين الخير والشر ، لذلك كان التعليم ضرورياً حتى يتقن الإنسان الخلط بين الخير والشر إذا رجع إلى نفسه يستشف منها القواعد الأخلاقية . والقواعد الأخلاقية عند كنفشيوس هي وسط بين الإفراط والتفريط ، لأن الطبيعة الإنسانية تقوم على عنصرين : الذات الإنسانية الحقة أو الذات المركزية أو الموجود الأخلاقي كما يسميه كنفشيوس ،

ويقول كنفشيوس : إن الفضائل التي نستطيع اتخاذها أساساً للعلاقات بين الناس عشر وهي : عطف الوالد على أولاده ، واحترام الابن أباه ، ومعاملة الأخ الأكبر أخاه الأصغر باللين ، وخضوع الأخ الأصغر للأكبر مع احترامه له ، وتحلي الزوج بحسن الخلق مع زوجته ، وطاعة الزوجة الزوج ، وحسن معاملة الكبار للصغار ، وطاعة الصغار للكبار ، وحسن معاملة الحاكم لرعاياه وعطفه عليهم ، وإخلاص الوزراء والولاة في أداء مهمتهم .

وعلى الحاكم أن يتحلى أيضاً بالأخلاق لأنه مثال للأفراد ، وعليه في هذا الصدد التزامات تسعة ١ - أن يتحلى بكل ما سبق بيانه من أخلاق للأفراد العاديين ٢ - أن يحترم الأفراد الجديرين باحترامه ٣ - أن يتودد إلى من تربطه بهم صلة القرى وأن يقوم بالتزاماته إزاءهم كاملة ٤ - أن يجعل وزراء ولايته أو امبراطوريته ٥ - أن يعامل موظفي دولته بالحسنى ٦ - أن يجعل من الصالح العام صالحه الشخصي وأن يجعل من نفسه أباً للشعب ٧ - أن يعمل على تشجيع الحرف والصناعات والفنون والنهوض بها ٨ - أن يعطف على رعايا الدول الأخرى المقيمين في دولته ٩ - أن يهتم برفاحية أمراء الإمبراطورية .

ويجب ألا ينسى الامبراطور أو الولى أن يستمع إلى نصيحة الشعب لأن « ماتراه السماء وتسمعه ليس شيئاً آخر غير ما يراه الشعب ويسمعه ، وما يعتبره الشعب جديراً بالثواب والعقاب هو ما تعتبره السماء جديراً بالثواب والعقاب ، فهناك اتصال وثيق مستمر بين السماء والشعب . وعلى من يدبرون شئون الشعب أن يراعوا ذلك ويتدبروه » . وكثير من العلماء وجد في هذا الكلام أساساً للديمقراطية السياسية التي نادى بها كنفشيوس ، ونستطيع أن نقارن بين هذا القول وبين ما جاء على لسان الفلاسفة اليونان والرومان من أن صوت الشعب من صوت الله Vox Populi, Vox Dei . بل

كان كنفشيوس يعتبر أن الحكم تفويض من السماء أو الله للحاكم فهو خليفة استخلفه الله على الأرض ، وهذا التفويض ليس أبدياً بل يمكن أن يسحب منه في أى وقت لا يلتزم فيه بالقانون الأخلاقى لأن السماء لا تمنح التفويض إلا للحكام الذين يتمسكون بالمثل الأخلاقية .

ويقول في هذا المعنى في كتاب التاريخ « إن توكيسل السماء للحاكم ليس أبدياً ، وهذا يعنى أن الحاكم يظل متمتعاً بهذا التوكيل الإلهى طالما استخدم هذا التوكيل فيما يعود على شعبة بالخير ، ويفقد الحاكم هذا التوكيل عندما يتبع سياسة الظلم » . ثم يضيف إلى ذلك « إن بقاء الحاكم أو الأمير يتوقف على رغبة الله أو إرادته ، وإرادة الله هى إرادة الشعب ، فإذا نال الحاكم عطف الشعب وحبه فإن الله العلى السامى ينظر إليه بعين الرضا ويوطئ عرشه . أما إذا فقد حب الشعب وعطفه فإن العلى السامى يصب غضبه عليه ، ومن ثم يفقد دولته » ذلك تلخيص الفلسفة السياسية والأخلاقية الكنفوشية

ولكن المجتمع الذى نادى كنفشيوس بوجوده مجتمع طبقي إذ كان يريد مجتمعاً يوضع فيه كل إنسان فى الطبقة التى تؤهله لها كفاياته ، فالناس مختلفون ففهم الغنى والذكى ومنهم حسن الخلق وسينته ، ويقضى العدل الكنفوشى ألا يكون الناس فى منزلة واحدة . والقانون الأخلاقى يلزمنا أن نضع كل إنسان فى مكانه ووفق صفاته وكفاياته وأخلاقه لأن « الله إذ وهب الحياة لمخلوقاته لاشك وهبها من النعم ما يتناسب مع صفاتها فهو ينمى الشجرة المثلثة بالحياة ، على حين أنه يطيح بتلك التى قد تطرق إليها الفساد ... » ولكن طبقات كنفشيوس ليست طبقات مغلقة على أصحابها بل هى طبقات مفتوحة يستطيع كل إنسان أن يصل إليها مادامت أخلاقه تؤهله لذلك . ولكل طبقة طقوس وعادات وتقاليده خاصة بها وأنواع من الاحترام والتبجيل خاصة بها ولها وضعها فى السلم الاجتماعى وذلك هو الـ 1 (لى) أو النظام الاجتماعى الذى

نادى كنفشيوس بتحقيقه، فطبقاته الاجتماعية ليست مقفلة
فالطبقات الحرفية في الهند أو Caste system أو
كنظام الإقطاع الذى ساد العصور الوسطى. أو غيرهما
من نظم الطبقات المقفلة .

٥ - الدين والميتافيزيقا عند كنفشيوس

لم يأت كنفشيوس بدين جديد وكل ما كان يريده
هو إحياء الأديان القديمة التى كانت سائدة فى الصين
فى عصورها العتيقة ، وحث الأفراد على التسك بها
والقيام بما كانت تنادى به من طقوس وقرابين وأضحيات
لأن هذا فى رأيه يؤدى إلى روح التضامن الاجتماعى
بين الأفراد . كانت الديانة قائمة على عبادة السماء أو
الإله الأعظم وهو رب الأرباب وحاكم الحكام ،
ثم عبادة أرواح الأجداد ، ثم عبادة الجبال والأنهار
ثم تقديم القرابين الخمسة التى تقابل أصول الموجودات
الخمسة وهى المعدن والخشب والماء والنار والتراب
وهو ماسيقول به بعض فلاسفة اليونان فيما بعد . وهذه
العبادات كانت لها طقوس خاصة تختلف من عبادة
لأخرى ، كما كانت القرابين التى تقدم فى كل عبادة
تختلف عن القرابين التى تقدم فى العبادات الأخرى ،
وهذه العبادات كان مفروضاً فيها أن تأتى بالنفع لبني
الإنسان ، فعبادة السماء تؤدى إلى أن يقوم كل رب
من الأرباب المنتشرة فى السماء والبحر بمهمته المكلف
بها من حفظ الكون وإنزال الخيرات ، وعبادة الأرض
تسمى النبات ، وعبادة أرواح الموتى من الأجداد تؤكد
الصلة بين الأجداد والآباء والأحفاد وتولد الشفقة
والحبة والعطف بين أفراد الأسرة الواحدة . أما عبادة
الجبال والأنهار فهى تقديس للأرواح الإنسانية الأخرى
غير أرواح الأقارب والأجداد .

أما تقديم القوانين للعناصر الخمسة فالغرض منه
تخليد أصل الحرف الإنسانية . وتمثل إرادة الآلهة
فى القضاء والقدر اللذين تشرف عليهما السماء أو

الإله الأعظم وكل ما فى الكون من ظواهر ليس
إلا نتيجة لتفاعل الأرض والسماء ، وهو التفاعل الذى
تتمخض عنه الفصول من شتاء وصيف وربيع ، كما
أن هذا التفاعل هو الذى يشكل الأرواح المختلفة .

أما الإنسان فهو ليس إلا نتيجة لتزاوج القوى
السمائية مع القوى الأرضية ، أى تتمص الأرواح السماوية
لجوهرة العناصر الخمسة ، فالإنسان إذن يعد مركز الكون
لأنه نقطة تلاقي القوى الأرضية والسماوية . والأرواح
تتمص جوهرة العناصر الخمسة حتى تستطيع هذه العناصر
أن تتمتع بالغذاء والرؤية والموسيقى ومن هنا كان على
الإنسان أن يتمتع بكل شيء فى حدود القانون الأخلاقى .
وعلى ذلك كان كنفشيوس ضد نزعة التقشف
والحرمان التى نادى بها بعض المذاهب ولاسيما مذهب
موتس Motse . والطبيعة الإنسانية تشتمل على سبعة
انفعالات هى : الفرح والغضب والحزن والحب والكراهة
والخوف والرغبة ، وتمثل الرغبة فى ميل الإنسان
للأكل والشرب والجنس ، كما يتمثل الخوف فى
الخشية من الموت والفقر والألم . وعلى ذلك فالرغبة
والخوف يلخصان القوى الدافعة للعقل أو القلب الإنسانى .
ولاشك أن هذه القوى هى التى تعمل إما على تقريب
الإنسان من القانون الأخلاقى أو على إبعاده عنه بحسب
ظروف الإنسان ، فالرجل الفاضل هو الذى يصل
- كما بينا - إلى القانون الأخلاقى بدون أن يتعالى عليه
أو ينخفض عن مستواه بسبب ما يبتابه من عوارض
انفعالية نفسية ، والقانون الأخلاقى مؤسس على
قوانين الطبيعة الإنسانية .

ويقول كنفشيوس فى هذا الشأن : « إن كل
نظام للقوانين الأخلاقية لابد أن يتخذ أساسه من
ضمير الإنسان نفسه وظروفه ، وهو الضمير الذى
تؤيده التجارب الإنسانية للأجيال المتعاقبة ، كما تؤيده
تجارب عامة الناس (الانسجام المركزى) . وكل نظام
اجتماعى ناجح - فى رأى كنفشيوس - يجب أن يقوم

على الدين ، إذ الحكام والأفراد إذا قاموا بالطقوس الدينية وتقديم القرابين فإن هذا يؤدي إلى تأكيد الروابط الاجتماعية فيما بينهم ، كما يؤدي إلى إشاعة الحب والمودة بين الناس وبالتالي إلى تأكيد الإخلاص والثقة بين أفراد المجتمع . فالله أو السماء هو صانع هذا العالم بما فيه ، وفق قوانين منتظمة لا تقبل التخلف إذ الشمس والقمر مثلاً يسيران في تتابع منتظم والأشياء توجد وتعيش وتنفى بانتظام ودون أى تدخل من جانبنا ، وتلك الظواهر كلها تمثل القانون الإلهي ، والرجل العاقل هو الذي يسر وفق هذا القانون الذي يمثل في الآن نفسه القانون الأخلاقي ، إذ عند ما يطيع الابن أباه فإنه يتبع نفس القانون الإلهي فهو عندما يخدم أباه إنما يخدم في الآن نفسه الله . فالحياة الفاضلة ليست إلا تأكيداً للقانون الإلهي الذي هو في الآن نفسه تأكيد للطبيعة الإنسانية ولقانون الطبيعة العام .

٦ — الموسيقى والفنون وأهميتها عند كنفشيوس

لقد اهتم كنفشيوس بالموسيقى وكان يعتبرها من العمود الرئيسية التي يقوم عليها نظامه الاجتماعي ، وكان يستعملها في علاج الأمراض النفسية كما فعل كثير من الفلاسفة القدامى وكما يفعل كثير من العلماء اليوم . فالموسيقى خاصة والفنون عامة ليست ترفاً عقلياً ، بل هي تلعب دوراً اجتماعياً فعالاً في إصلاح الحياة الاجتماعية . فالنفس الإنسانية (والنفس والقلب عنده شيء واحد) إذا تأثرت بالعالم الخارجي وما به من ظواهر طبيعية واجتماعية فلأنها تعبر عن هذا التأثير بأصوات مختلفة في درجتها ونوعها حسب كل حالة على حدة ، أى تعبر عن التأثير بصوت ، وإذا رتبت الأصوات بشكل معين نتج عنها النغم ، وإذا رتبت الأنغام نتجت عنها الموسيقى . وفي القلب الإنساني أوتار مختلفة كل منها مرتبط بانفعال نفسي خاص ، فعندما تمس الحوادث الجارية وترأ في القلب فإن

الإنسان يعبر عنه بنغم معين ، فالنغم الذي ينتج عن وتر الحزن الموجود في القلب يكون بائساً حزيناً ، والنغم الذي ينتج عن وتر الاطمئنان يكون هادئاً والذي ينتج عن وتر الغضب يكون خشناً ، والنغم الذي ينتج عندما تمس الحوادث وتر الحب يكون رقيقاً ... وهكذا . وهذه الأنغام تنتج إذن من التقاء الحوادث بالقلب الإنساني ، فالموسيقى إذن تعبر عن النفس الإنسانية وما يعترها من انفعالات . ونستطيع بشكل عكسي أن نوثر على الحالات النفسية عن طريق الموسيقى ، فهديء النفوس أو نثرها أو تعلقها أو تخزينها أو نقرحها عن طريق الأنغام الموسيقية . وعلى ذلك نستطيع لإصلاح النفوس بالموسيقى وترقيق مشاعر الأفراد وتحسين علاقاتهم الاجتماعية بعضهم ببعض عن طريقها ، ومن ثم استطاع تدعيم التضامن الاجتماعي بين الأفراد عن طريقها ودراسة نفسية أى شعب ومدى تقدمه أو تأخره ، إذ موسيقى الشعوب التي يعمرها الرخاء والسلام موسيقى هادئة ، وبالعكس نجد موسيقى الشعوب التي تعمرها الفوضى موسيقى مضطربة صاخبة ، تؤدي إلى القلق وعدم الاطمئنان ، وموسيقى الشعوب المغلوبة على أمرها موسيقى حزينة كثيفة مليئة بالمرارة والأسى . ولا تعكس الموسيقى النفس الإنسانية فحسب ، بل هي تعكس النظام الكوني ، إذ أن العالم يتكون من عناصر خمسة كما سبق أن بينا . وهذه المواد تعمرها حالتان إحداها إيجابية ينتج عنها الضوء والحرارة والذكورة والحركة ، والأخرى سلبية ينتج عنها الظلام والبرودة والأنوثة والسكون . وتختلف نسبة وجود هاتين الحالتين في العناصر المختلفة فالماء مثلاً تغلب عليه الحالة السلبية والنار بالعكس تغلب عليها الحالة الإيجابية . وهذه العناصر بحالتها تكون الجزء المادي من الموجودات ، وذلك بجانب النفس أو الروح التي تكون الجزء الروحي . وهذا التقسيم الخماسي للمواد التي يتكون منها الكون يقابله تقسيم خماسي لكل

ظاهرة في الكون والمجتمع ، فثلا الألوان خمسة والجهات الأصلية خمسة (الشرق والغرب والشمال والجنوب والوسط) ، وعلاقات القرابة خمسة (الأمومة والأبوة والبنوة والأخوة والزوجية) . . . وهكذا ، ثم يحاول كنفشيوس بطريقة معقدة الربط بين هذه التقسيمات وبين أنغام موسيقية خمسة ، يحاول عن طريقها بيان أن لكل ظاهرة في العالم الكونى أو الاجتماعى نغماً خاصاً يدل عليها ويعكس ما إذا كانت تلك الظاهرة سليمة أو غير سليمة .

• • •

وقصارى القول هنا أن الموسيقى تمثل بأنغامها المختلفة كل شيء في الوجود والمجتمع ، ويستطاع عن طريقها إصلاح ما اعتل من شئون هذا العالم سواء في ذلك الظواهر الطبيعية أو الاجتماعية أو الفردية . لذلك يجب على الأفراد أن يتعلموا الموسيقى لأنها تؤدى بهم إلى مداواة أنفسهم من الأدواء وتجعلهم أقرب إلى فهم القانون الإلهى والقانون الأخلاقى ومن ثم نجعلهم أقرب إلى الفضيلة .

ولست الموسيقى وحدها هامة في هذا السبيل بل كل الفنون أو الطقوس التى يقوم بها الأفراد في المناسبات المختلفة من رقص وغناء وحركات تعبيرية . . . « فالشعر يعبر عما في القلوب والغناء يعبر عن الصوت والرقص يعبر عن الحركات . وهذه الفنون الثلاث تنبع من النفس الإنسانية ، والموسيقى بآلاتها وأصواتها تزيدها روعة وجلالا ، وتجعلها أكثر دقة في التعبير عن المشاعر الإنسانية بلا زيادة ولا نقصان » .

وإذا كانت الموسيقى تؤدى إلى الانسجام بين الأفراد فإن هذه الفنون والطقوس تعود الفرد على الطاعة واحترام النظام والسير في انسجام مع زملائه ، كما أن ثمة وظيفة أخرى للطقوس ، إذ هى تبين لكل شخص مكانته في المجتمع وتعوده على فهم درجته الاجتماعية لأن الطقوس تختلف باختلاف الطبقات عبر السلم الاجتماعى ، فللأفراد طقوسهم وللصناع طقوسهم وللعلماء طقوسهم . . . الخ فالطقوس تعود - كالفنون - الأفراد على احترامهم بعضهم بعضاً وعلى إيجاد التناسق بينهم ، كما تؤدى إلى إيجاد التناسق بين الطبقات الاجتماعية المختلفة .

٧ - الخاتمة

تلك لمحة سريعة عن كتب كنفشيوس الخمسة وما أدت إليه من كتب أربعة كتبها تلاميذه ومحتويات هذه الكتب . ولكنفشيوس وتلاميذه آراء في التربية والتصوف ، ولهم مواقف إزاء المدارس الصينية الكثيرة التى انتشرت في الصين ، ولاسيما بين القرنين السادس والثامن قبل الميلاد ، ولكننا قد ذكرنا في هذا المقال أهم آراء المدرسة الكنفوشية (١) .

(١) أم ما رجعتنا إليه من مراجع :

- 1) H.A. Giles : Confucianism and Its Rivals, London, 1915 ; 2) M.A. Pauthier : Doctrine de Confucius, Paris ; 3) Lin Yutang : The Wisdom of Confucius, N.Y. 1938 ; 4) K. Wilhelm : Kung Futze, Leben und Lehre, 1925 ; 5) M. Grant : Confucius, Paris, 1939.



سراج الملوك للطروشى

بمقام

الدكتور جمال الدين الشيال

أبى الوليد الباجى ، وأخذ عنه مسائل الخلاف ، وسمع منه ، وأجاز له .

وأبو الوليد الباجى هو شيخ الأندلس وعالمها فى ذلك الوقت دون منازع ، وخاصة بعد وفاة نده ومنافسه ابن حزم ، فإنه كانت تشد الرجال ، وإلى حلقة كانت تفد جموع الطلاب من مشارق الأندلس ومغاربها ، ويبدو أن الطروشى بدأ يتلمذ على الباجى وهو فى سن العشرين أو نحوها ، أى حوالى سنة ٤٧٠ هـ ، لأن أبا الوليد الباجى توفى سنة ٤٧٤ هـ .

وشاق الطروشى بعد ذلك ما كان يشوق رصفاءه من فقهاء الأندلس ، شاقته الرحلة إلى المشرق للحج ولطلب العلم ، أو لعله أعجب بسيرة أستاذه أبى الوليد الباجى ، فأراد أن ينهج نهجه ، فقد رحل الباجى من قبل إلى المشرق ، وحج ومكث فى مكة ثلاث سنوات ثم زار مدن الشرق الكبرى : بغداد والموصل ودمشق ، واتصل بأعلامها وعلمائها ، وأخذ عنهم ، وأخذوا عنه ، ورجع إلى وطنه بعد ثلاثة عشر عاماً ، حصل فى إبانها علماً كثيراً ، وأفاد تجربة وقدرة على الجدل والمناقشة فأثار فى محافل العلم الأندلسية ضجة كبرى .

ولد أبو بكر الطروشى فى سنة ٤٥٠ أو ٤٥١ هـ فى مدينة طرطوشة ، وإليها ينسب ، وطرطوشة - كما وصفها ياقوت الحموى - مدينة كبيرة من مدن الأندلس تقوم على سفح جبل إلى الشرق من بلنسية وقرطبة ، بينها وبين البحر عشرون ميلاً ، وهى مدينة منيعة يحيط بها سور من الصخر حصين بناه بنو أمية ، وبها دار لصناعة السفن ، ففى المدينة وعلى جبالها نبت شجر الصنوبر الذى لا يوجد له نظير فى الطول والغلظ ، ولا يفعل فيه السوس ما يفعله فى غيره من الخشب ، ومنه تتخذ صواري السفن .

فى هذه المدينة الأندلسية نشأ فقيهاً وعالمنا أبو بكر الطروشى ، وفيها درج ينم بجبالها الطبيعى الملهم ، فالمدينة تحتضن الجبال الشاهقة ، وتغطيها أشجار الصنوبر الفارعة السامقة ، وتطل من بعيد على البحر الأبيض المتوسط ، بأمواجه الصاخبة حيناً ، الهادئة المتهادية حيناً آخر ، وفى مسجدها الكبير تلقى علومه الأولى ، ولما شب عن الطوق رحل إلى مدن الأندلس الكبيرة الأخرى يستزيد من العلم ، فذهب إلى مدينة سرقسطة ، واتصل بكبير علمائها فى ذلك الوقت القاضى

فلم لا يحتذى التلميذ حذو أستاذه ؟ فقلعه يبلغ من
المجد العلمي ما بلغ أستاذه ففي سنة ٤٧٦ هـ غادر
الطرطوشي وطنه - وهو غض الشباب في الخامسة
والعشرين من عمره - لبدأ رحلته إلى الشرق .

ونحن لا نعرف شيئاً عن المرحلة الأولى من رحلته
هذه ، ولكننا نلقاه أول ما نلقاه في مكة ، وقد استقر
بها قليلاً بعد أداء الفريضة ، يلقي بعض الدروس فقد
روى مواطن من مواطنيه ، زامله في شبابه الأول ،
وتتلمذ معه في سرقسطة على أبي الوليد الباجي وأنه رآه
في مكة ، واستمع إلى بعض دروسه هناك .

ولم يمكث أبو بكر الطرطوشي في مكة طويلاً ،
بل استأنف رحلته ، واتجه إلى بغداد فقد كانت بغداد
في ذلك الوقت مركزاً من أكبر مراكز العلم في العالم
الإسلامي ، وكانت محط رجال العلماء ، يفدون إليها من
أقصى المشرق ومن أقصى المغرب ، فكان لا بد لأبي
بكر الطرطوشي - وقد رضيت نفسه بأداء فريضة
الحج - أن يرحل إليها ليستكمل دراسته ، ويتصل
بعلمائها الأعلام ، ويتلمذ عليهم ، ويأخذ عنهم .

وكان يلي أمور الشرق في ذلك الوقت نظام الملك
وزير الملكين السلجوقيين : ألب أرسلان وملك شاه ،
وهو وزير عالم يحب العلم والعلماء ، ويقربهم إليه ،
ويغدق عليهم العطايا ، وقد شهد الطرطوشي أثناء مقامه
في بغداد آثار هذه السياسة العلمية الحسنة التي
اصطنعها نظام الملك لنفسه وللدولة ، وأشاد بذكرها
في كتابه «سراج الملوك» .

وأخص ما يذكر به نظام الملك في التاريخ أنه
منشئ المدارس في العالم الإسلامي ، فقد كانت المساجد
إلى عصره هي معاهد العلم ، فيها تعقد حلقاته ودروسه ،
فكان نظام الملك أول من أنشأ معاهد مستقلة للتعليم ،
يتفرغ فيها الطلاب للتعليم والمدرسون للتدريس ،
وأوقف الأوقاف الكثيرة للأصرف عليها وعليهم ،

وأسماءها المدارس ، وحملت كل مدرسة منها اسمه ،
فكانت تسمى «النظامية» ، وكانت أكبرها وأشهرها
المدرسة النظامية ببغداد التي بنيت قبيل وصول فقينا
أبي بكر الطرطوشي إلى بغداد بسنوات قليلة ، وقد شهد
الطرطوشي نظامية بغداد وهي في أوج عظمتها ، وتعلم
بها ، ووصفها وذكر قصة بنائها في كتابه سالف
الذكر «سراج الملوك» .

وكان أول من عين للتدريس بنظامية بغداد أبو نصر
عبد السيد بن محمد بن الصباغ ، ثم تولى منصب
التدريس بها عدد من كبار الفقهاء الشافعية ، من أمثال
أبي إسحاق الشيرازي ، وأبي سعد عبد الرحمن بن
مأمون المتولي ، وأبي بكر محمد بن أحمد الشاشي ،
وحجة الإسلام أبي حامد الغزالي .

ورغم أن أبا بكر الطرطوشي كان مالكي المذهب ،
فقد تتلمذ على معظم هؤلاء الفقهاء الشافعية وعلى بعض
فقهاء الحنابلة ، وقد نصت المراجع التي ترجمت له
على أسماء هؤلاء الأساتذة الذين أخذ عنهم الطرطوشي
في بغداد ، قال الحميري في كتاب «صفة جزيرة
الأندلس» : «وسكن بغداد وتفق على أبي بكر
الشاشي ، وسمع بها الحديث» ، وقال ياقوت في
«معجم البلدان» : «ودخل بغداد والبصرة ، فتفق
على أبي بكر الشاشي ، وأبي سعد بن المتولي ، وأبي
حمد الجرجاني ، أئمة الشافعية ، ولقي القاضي أبا عبد الله
الدامغاني ، وسمع ببغداد من أبي محمد التميمي الحنبلي
وغيرهم» .

وزار الطرطوشي أثناء مقامه في العراق مدينة
البصرة وتعلم فيها على أبي علي محمد بن أحمد التستري ،
ثم يم وجهه شطر قطر آخر وهو الشام .

دخل الطرطوشي الشام بعد أن أتم دراسته ، وبعد
أن حصل من العلوم ما حصل ، وبعد أن بلغ من
النضج الفكري درجة تؤهله للتدريس لينفع الناس

الجمالى ، والأفضل ولى الوزارة بعد وفاة أبيه فى سنة ٤٨٧ هـ ، فإذا صح استنتاجنا يكون الطرطوشى قد وصل الشام حوالى سنة ٤٨٠ هـ وهو فى الثلاثين من عمره وغادرها حوالى سنة ٤٩٠ هـ وهو فى الأربعين من عمره .

ولم يلبث الطرطوشى فى الإسكندرية إلا قليلا حتى عرف واشتهر ، وجذب الطلاب والعلماء إلى حلقات دروسه ، وتزوج بعد وصوله بقبائل من سيدة موسرة من نساء الإسكندرية ، فأطلقت يده فى أموالها ، وتحسنت أحواله ، ووهيته داراً من أملاكها ، جعل سكنه معها فى الدور الأعلى ، واتخذ من الدور الأسفل مدرسة يلقى فيها دروسه .

وبعد أن استقرت الحياة بالطرطوشى فى الإسكندرية خرج لزيارة العاصمة القاهرة ، وهناك ذهب لزيارة الوزير الأفضل شاهنشاه بعد أن سمع عن جبروته وقوته وسلطانه ، ذهب لا يسأله منحة أو عطية ، ولا يقدم له المديح ويشيد بذكره ، بل لينصحه نصيحة العلماء المخلصين ، وليعظه الموعدة الحسنة ، وليطلب إليه الفرق بالرعية ، وإشاعة العدل بينهم ، وفتح أبواب قصره لكل شاك أو متظلم ، وقد أثبت الطرطوشى نص موعظته الجريئة هذه فى كتابه « سراج الملوك » .

عاد الطرطوشى إلى الإسكندرية ليستأنف سيرته الأولى ، وليفرغ للعلم والتعليم ، وتكاثر طلابه وأقبلوا على دروسه وأحبوه ، واصطنع هو لم طريقة جديدة هى أقرب شئ إلى طرق التربية الحديثة ، فلم يقصر اجتماعاته بهم على حلقات الدرس ثم ينفضون من حوله ، بل كان يصطحبهم ويخرج معهم فى معظم الأوقات فى رحلات خارج المدينة إلى البساتين والأماكن الخلوية ، وهناك فى الهواء الطلق يلقى دروسه أو يذاكرهم فيها حفظوه ودرسوه ، وشاقت هذه الطريقة تلاميذه ، فأقبلوا عليه ، وكثر عددهم حتى إذا خرج فى رحلة من

بعلمه ، وبعد أن كون لنفسه فلسفة خاصة قوامها الزهد والسعى للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فالسمة الظاهرة التى تميز أبا بكر الطرطوشى منذ دخل الشام إلى آخر حياته أنه عالم زاهد ، بل لعله أقرب إلى الحقيقة أن نقول زاهد عالم ، فان ابن فرحون يروى فى كتابه « الديباج المذهب » أن بعض الجلة من العلماء كان يقول : « الذى عند أبى بكر الطرطوشى من العلم هو الذى عند الناس ، والذى عنده مما ليس مثله عند غيره دينه » ، وقال الحميرى : « وزهده أكثر من علمه » .

والذى تجمع عليه المراجع التى ترجمت له أنه قضى الفترة التى عاشها فى الشام يعلم الناس ، فأقبلوا عليه وأحبوه وأفادوا منه ، فعلا اسمه ، وبعد صيته ، وأنه عاش هناك متقشفاً عابداً زاهداً متقبضاً عن الناس .

ولسنا نعرف أى المدن الشامية زار الطرطوشى - غير بيت المقدس - ولكن من المرجح أنه زار دمشق وأقام بها ، وأنه طوّف فى معظم مدن الشام الأخرى ، وأنه ذهب فى تطوافه إلى أقصى الشمال فزار حلب ، ثم انحدر منها إلى أنطاكية فهو يروى فى « سراج الملوك » حادثة حدثت له يفهم منها أنه زار أنطاكية .

ويفهم من روايته هذه أنه كان فى أنطاكية حوالى سنة ٤٩٠ هـ ، فهو يقول عند ذكره لها « وهى إذ ذاك حرب للروم » ، ولعله يقصد الصليبيين ، فان الحملة الصليبية الأولى وفدت إلى الشرق فى سنة ٤٩٠ هـ ، ثم لم تلبث أن استولت على سواحل الشام كلها بما فيها أنطاكية ، وأغلب الظن أن هذا الحادث الخطير هو الذى دفع الطرطوشى دفعاً إلى ترك الشام ، وأنه غادرها منذ ذلك الحين واتجه إلى مصر ، ونزل بالإسكندرية حيث اتخذها مقراً له .

وما يقوى استنتاجنا أن المراجع تذكر أن الطرطوشى وصل مصر والوزير بها هو الأفضل شاهنشاه بن بدر

هذه الرحلات خرج في كوكبة لا تقل عن أربعة طالب .

ولكن هذا الإقبال جر على الطرطوشى الوبال ، فقد ضاق به قاضى الإسكندرية ابن حديد ضيقاً شديداً وخاصة أن الطرطوشى كانت له فتاوى كثيرة يعارض بها بعض النظم والقواعد القائمة التى تأخذ بها الدولة ، فهو مثلاً قد أفنى وهو فى الإسكندرية بتحريم الجبن الذى يأتى به الروم إلى المدينة ، وألف فى تحريره رسالة صغيرة ، وهو ينتقد كثيراً من العادات السائدة فى المجتمع التى تنافى الدين الإسلامى وأصوله ، ويؤلف فى نقدها كتاباً أسماه « بدع الأمور ومحدثاتها » .

لهذا جمع ابن حديد هذه المآخذ كلها ورفعها إلى الوزير الأفضل شاهنشاه ، وبين له خطورة هذا الرجل على الإسكندرية وأهلها ، والأفضل لا يريد أن يثور شيء من الشعب فى هذه المدينة ، ولو أن هذا العالم الزاهد النائر ظل على سياسته هذه ينتقد المجتمع ، وينتقد الحاكم ، وينتقد القاضى وأحكامه ، وينتقد القواعد والنظم المالية المتبعة ، ويحرم الجبن الرومى وغيره من المأكولات التى تأتى من أوروبا ، فانه سيسبب للدولة متاعب كثيرة ، وسينقص من هيبتها فى أعين الشعب ، وسيحرض هذا الشعب على مقاطعة التجارة الأجنبية ، فتنقص إيرادات الدولة بنقصان الضرائب التى تؤخذ على هذه التجارة الواردة ؛ لهذا أراد الأفضل أن يحسم الشر قبل وقوعه ، فأرسل إلى والى المدينة يأمره بإرسال الطرطوشى إليه .

وجاء الرسول إلى الطرطوشى وأراد أن يعطيه فرصة يستعد فيها للسفر ، فقال له : « يسر حوائجك فإنك تمشى يوم كذا » .

فقال الطرطوشى : « وأى حوائج معى ؟ ريشى ريشى ، وطعائى فى حوصلتى » .

وفى القاهرة قابل الأفضل الطرطوشى بمقابلة طيبة ولكنه أمره بالبقاء فى القسطنطينية ، وحدد إقامته فى مسجد الرصد جنوبى القسطنطينية ، ومنع الناس من الاتصال به والأخذ عنه ، وعين له راتباً شهرياً بضعة دنانير يأخذها من متحصل جزية اليهود ، وسمح لخادمه بالإقامة معه .

ويبدو أن الطرطوشى قضى فى اعتقاله مدة طويلة تبلغ شهوراً ، فضجر من التضييق على حريته ، واشتد كرهه للأفضل ، تقول المراجع : « وكان الشيخ يكره الأفضل ، فلما طال مقامه به - أى بالمعتقل - ضجر وقال لخادمه : إلى متى نصبر ؟ اجتمع لى المباح من الأرض ، فجمع له ، فأكله ثلاثة أيام ، فلما كان عند صلاة المغرب قال لخادمه : « رميته الساعة » ، فلما كان من الغد ركب الأفضل قتل .

ومن الثابت أن الأفضل قتل فى اليوم السابق لعيد الفطر من سنة ٥١٥ هـ ، وهذا بالتالى يحدد لنا المدة التى اعتقل فيها الطرطوشى ، فهو قد اعتقل فى أواخر سنة ٥١٤ هـ أو أوائل سنة ٥١٥ هـ ، وظل فى الاعتقال إلى شوال من نفس السنة ، وانكشفت الغمة عن الطرطوشى ، فقد ولى الوزارة بعد الأفضل المأمون البطائنى ، وكان يعلم ما بين الرجلين ، فأفرج عن الشيخ وأكرمه لإكراماً زائداً وقربه إليه .

وعاد الطرطوشى إلى الإسكندرية واستأنف بها حياته ونشاطه العلمى ، ولكن هذه المحنة لم تقل من حدته ، فقد كانت تشغله دائماً الأمور التى كان يراها منافية للشرع والعدل التى سبق أن تقدم للأفضل يطلب تغييرها ، وقد خشى الطرطوشى أن تأخذ الوزير عزة الحكم وأبهة السلطان فيسير على نهج سلفه .

لهذا بدأ بعد عودته إلى الإسكندرية مباشرة يؤلف كتاباً فى فن السياسة والحكم وما يجب أن يكون عليه الراعى والرعية ، وأتم هذا الكتاب فى سنة كاملة وسماه

« سراج الملوك » ، وفي شوال سنة ٥١٦ حمل الكتاب وسافر إلى القاهرة ليقدمه إلى الوزير الجديد المأمون البطائحي ، وليعيد الحديث معه في الأوضاع السقيمة القائمة في الدولة والتي لا يقرها الشرع .

وبعد نحو شهرين من إقامته في القاهرة أزمع العودة إلى الإسكندرية ، فذهب إلى الوزير يشكره على حسن استقباله له ، ويودعه ، وتقدم إليه في هذه المقابلة بمطلب أخير ، طلب الموافقة على إنشاء مسجد جديد بالإسكندرية بظاهر الثغر على البحر ، فرحب الوزير بطلبه ، وكتب في الحال إلى قاضي الإسكندرية يأمره بالإشراف على بناء المسجد في المكان الذي يتخيره الطرطوشي ، وأن « يبالغ في إقنانه وسرعة إنجازها » ، وتكون النفقة عليه من مال ديوانه دون مال الدولة » ، ويقول المقرئ : « وتوجه - أي الطرطوشي - فبنى المسجد المذكور على باب البحر » ، وباب البحر كان قريباً من ميدان المنشية الحالي ، وهذا المسجد للأسف من المساجد التي هدمت وتلاشت معالمها فلا وجود له الآن في المدينة .

وقد توفي الطرطوشي في التاسعة والستين من عمره في ثلث الليل الأخير من ليلة السبت لأربع بقين من جمادى الأولى سنة ٥٢٠ هـ ، ودفن في مقبرة وعلة ، وقد ظل قبره طوال القرون التالية حتى اليوم معلماً من أهم المعالم التي تعين الباحث على دراسة طبوغرافية المدينة ، فقد قال ابن خلكان إن مقبرة وعلة كانت قريبة من البرج الجديد قبلي الباب الأخضر ، والباب الأخضر كان أحد أبواب الإسكندرية القديمة الهامة ، وكان يقع في الناحية الغربية من أسوارها ، وقد زار قبر الطرطوشي كثير من المؤرخين والرحالة الذين زاروا الإسكندرية بعد ذلك ، وكان آخر من نص على وجود القبر وزيارته له المقرئ صاحب كتاب نفح الطيب .

ذكرت المراجع المختلفة أن للطرطوشي تأليف كثيرة ، وأغلب الظن أنه وضع معظم هذه المؤلفات أثناء مقامه في الإسكندرية ، فإن حياة الارتحال والطلب الأولى في الأندلس والحجاز والعراق والشام لم تنح له الفرصة للتفرغ للتأليف ، كما أن سن الأربعين التي بلغها عند نزوله بالإسكندرية هي سن النضوج الفكري وهذه الحياة المستقرة نسبياً التي حياها في الإسكندرية وخاصة بعد أن تزوج بها وأنجب واطمأن إلى معيشة هادئة في كنف هذه الزوجة السكندرية الصالحة ، كل هذه الأسباب تؤيد ترجيحنا أن الطرطوشي وضع الغالبية العظمى من مؤلفاته إبان الحقبة التي عاشها في الإسكندرية ، ومدaha نحو الثلاثين عاماً ، فهو قد نزل بها حوالي سن الأربعين ، وتوفي بها في سنة ٥٢٠ هـ وهو في سن السبعين .

ويبدو واضحاً من قائمة المؤلفات التي ذكرتها المراجع ونسبتها إلى الطرطوشي أن الرجل كان نشطاً منتجاً خصب الإنتاج ، وقد أحصيت له اثنين وعشرين مؤلفاً ما بين كتاب ورسالة ، نذكر أهمها فيما يلي :

- مختصر لتفسير الثعالبي .
- الكتاب الكبير في مسائل الخلاف - أو التعليقة في الخلافات -
- شرح لرسالة الشيخ ابن أبي زيد القيرواني - في الفقه المالكي - .
- كتاب الأسرار .
- كتاب نقد إحياء علوم الدين للغزالي .
- رسالة في تحريم جن الروم .
- بدع الأمور ومحدثاتها .
- كتاب الفتن .
- كتاب بر الوالدين .

كتاب سراج الملوك

وأهم كتب الطرطوشى وأقيمتها جميعاً هو كتاب «سراج الملوك» ، وهو موضوع مقالنا هذا .

وقد ذكرنا من قبل أن الطرطوشى ألف هذا الكتاب بعد إطلاق سراحه من المعتقل الذى حددت إقامته فيه فى الفسطاط ، وأنه ألفه فى الإسكندرية خلال سنة كاملة ، من شوال سنة ٥١٥ إلى شوال سنة ٥١٦ ، وأنه قدمه هدية إلى الوزير الذى أطلق سراحه المأمون البطائحي ، وقال الطرطوشى فى الإهداء مشيداً بذكر الوزير وعدله :

«ولما رأيت الأجل المأمون ، تاج الخلافة ، عز الإسلام ، فخر الأنام ، نظام الدين ، خالصة أمير المؤمنين ، أبا عبدالله محمد الآمرى ، أدام الله لإعزاز الدين نصره ، وأنفذ فى العالمين بالحق أمره ، وأوزع كافة الخلق شكره ، وكفاهم فيه محذوره وضره ، فقد تفضل الله تعالى به على المسلمين ، فبسط فيهم يده ، ونشر فى مصالح أحوالهم كلمته ، وعرف الخاص والعام بمنة وبركته ، وتقلد أمور الرعية ، وسار فيهم على أحسن قضية ، متحريراً للصواب ، راغباً فى الثواب طالباً سبل العدل ، ومناهج الإنصاف والفضل ، رغبت أن أخصه بهذا الكتاب ، رجاء لطف الله تعالى ، «يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً ، وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمداً بعيداً» ، ولتذكر فضائله ومحاسنه ما بقى الدهر ، كما قيل :

الناس يهدون على قدرهم

لكننى أهدي على قدرى

يهدون ما يفتى ، وأهذى الذى

يبقى على الأيام والدهر

ثم يعلل الطرطوشى السبب فى إهدائه الكتاب إلى المأمون ، ويلمح إلى موقف الأفضل منه ومن العلماء ،

ويدعو الوزير الجديد إلى أن يقف موقفاً آخر من العلماء فهم السياج الذى يمنع الحكام من الظلم ومن أن يسدروا فى غيهم ، فيقول :

«إن العلم عصمة الملوك والأمراء ، ومعتل السلاطين والوزراء ، لأنه يمنعهم من الظلم ، ويردهم إلى الحلم ، ويصدهم عن الأذية ، ويعطفهم على الرعية ، فمن حقهم أن يعرفوا حقه ، ويكرموا حملته ، ويستبطنوا أهله» .

والطرطوشى فى هذا الكتاب من الطلائع ومن رواد الفكر الإسلامى الأوائل الذين حاولوا التأليف فى علم السياسة وفن الحكم ، فالعلماء المسلمون الذين ألفوا فى هذا الفن قليلون ، منهم : الغزالي فى كتابه «التبر المسبوك فى نصيحة الملوك» ، والطرطوشى فى كتابه «سراج الملوك» ، والشيزرى فى كتابه «المنهج المسبوك فى سياسة الملوك» ، وابن طباطبا فى كتابه «الفخرى فى الآداب السلطانية» ، وخيرهم جميعاً ابن خلدون فى مقدمته .

وقد أشار ابن خلدون فى مقدمته إلى كتاب الطرطوشى «سراج الملوك» ، واعترف أنه من المفكرين القلائل الذين سبقوه بالتأليف فى علم الاجتماع أو العمران ، ولكنه قال : إن الطرطوشى أحسن فى تقسيم كتابه وتحديد موضوعاته غير أنه لم يحسن علاج هذه الموضوعات أو التفكير فيها أو عرضها ، أو هو - على حد قول ابن خلدون - «حوم على الغرض ولم يصادفه ولا تحقق قصده ؛ ولا استوفى مسأله» .

والطرطوشى قسم كتابه «سراج الملوك» إلى أربعة وستين فصلاً ، جعل الفصل الأول فى مواعظ الملوك ، والفصل الثانى فى مقامات العلماء الملوك عند الأمراء والسلاطين ، ومن بينها فصل لمنافع السلطان ومضاره ، وفصل آخر لمعرفة الخصال التى هى قواعد السلطان ، وفصل للوزراء ، وعقد فصلاً للحديث عن

علاقة السلطان بالجند وبيت المال ، وفصلاً للحديث عما يصلح الرعية من الخصال . . . وما إلى هذا من موضوعات كثيرة تتصل بسياسة الملك وفن الحكم وتدبير أمور الرعية .

ومنهج الطرطوشي في تأليف هذا الكتاب أن يبدأ الفصل بتقرير المبدأ الخلقى الذي يرى أن يتحلى به صاحب الوظيفة سواء أكان ملكاً أو وزيراً أو والياً أو قاضياً ، وقد يشرح هذا المبدأ شرحاً يسيراً ، ولكنه لا يطيل ، بل يسرع بإيراد كثير من الحكم والأمثال والقصص التي تؤيد صحة هذا المبدأ ، وهو يقتبس هذه الحكم والقصص والنوادر من سير الأنبياء والخلفاء والصالحين ، ومن سير الملوك والحكام السابقين من مختلف الأجناس والعصور .

فالطرطوشي في كتابه هذا واحد من المفكرين الذين لا يفرقون بين السياسة والأخلاق ، بل هو يراها شيئاً واحداً متفقاً ، وهو — كما يقول (١) — الأستاذ على آدم — يشبه في هذا فلاسفة اليونان القدامى ومفكرهم ، ويختلف اختلافاً كبيراً عن فلاسفة أوروبا في عصر النهضة والعصر الحديث من أمثال هوبز ، ولوك ، وروسو ، وهيجل ، وماركس ، الذين كانوا يفرقون بين السياسة والأخلاق ، ويفكرون في مشاكل السياسة وموضوعاتها تفكيراً مستقلاً عن تفكيرهم الخلقى ، وهو يشبه في هذا أنداده من المفكرين الإسلاميين ، فهم جميعاً لم يفرقوا في مؤلفاتهم بين السياسة والأخلاق .

وابن خلدون يعترف للطرطوشي بفضل الأسبقية عليه في ارتياد هذا الموضوع ، ولكنه أراد في نفس الوقت أن يتعالى عليه ، وأن يفخر بما آتاه الله من نعمة التوفيق في مقدمته ، فقال :

« وكذلك حوّم أبو بكر الطرطوشي في كتابه سراج الملوك ، وبوّيه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا ومسائله ، ولكنه لم يصادف فيه الرمية ولا أصاب الشاكلة ، ولا استوفى المسائل ، ولا أوضح الأدلة ، وإنما يوب للمسألة ، ثم يستكثر من الأحاديث والآثار ، وينقل كلمات متفرقة لحكماء الفرس وغيرهم من أكابر الخليفة ، ولا يكشف عن التحقيق قناعاً ، ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حججاً ، وإنما هو نقل وترغيب شبيه بالمواعظ ، وكأنه حوّم على الغرض ولم يصادفه ، ولا يتحقق قصده ، ولا استوفى مسائله ، ونحن ألهمنا الله ذلك إلهاماً » .

وإنصافاً للطرطوشي نقول : إن هدفه من تأليف (١) « سراج الملوك » لم يكن كههدف ابن خلدون من تأليف المقدمة هدفاً علمياً خالصاً ، وإنما كان هدفه فنياً ، يريد أن يؤثر في النفوس بالقصة يرويهها أو بالمثل والحكمة والموعظة الحسنة ، يلمّح ولا يصرح ؛ حقيقة إن الطرطوشي لم يكن ندّاً لابن خلدون ، ولكن من العدل أن يقاس نجاح المؤلف بمقدار نجاحه في تحقيق أهدافه التي كان يتطلع إليها عند وضع مؤلفه ، والحقيقة أن سراج الملوك كتاب حافل بالقصص الممتعة والأخبار الطريفة ، والنوادر الشيقة ، كما ضمنه الطرطوشي كثيراً من تجاربه المفيدة ونظراته السديدة ، وآرائه القيمة ، مما يدل على اطلاع واسع ، ومعرفة شاملة لمسائل الفقه والشريعة والتاريخ والأدب .

ومن الفصول القيمة في هذا الكتاب الفصل الذي عقده للدلالة على فضل الولاة والقضاة إذا عدلوا ، فهو يقول في أوله :

(١) راجع صفحة ١٠٥ من كتاب « بعض مؤرخي الإسلام » للأستاذ على آدم .

(١) راجع الفصل الخاص بالطرطوشي أو المؤرخ السياسي من صفحة ١٠٣ إلى صفحة ١١١ في كتاب « بعض مؤرخي الإسلام »

أهل مملكته ، وكلما رتق فتقاً من حواشي مملكته انفتق آخر ، وكلما لم منها شاعثاً رث آخر .

وهو يبرهن على ضرورة قيام الحكومات للإشراف على شئون الرعية والزمام كل فرد حقوقه وحدوده ، والانتصاف للمظلوم من الظالم بقوله :

« جُبِلَت الخلائق على حب الانتصاف وعدم الإنصاف ، ومثلهم بلا سلطان كمثل الحوت في البحر يزدرد الكبير الصغير ، ففى لم يكن لم سلطان قاهر لم ينظم لهم أمر » .

ومن عجب أن الطرطوشى الذى نقد فى رسالة خاصة موسوعة الغزالي الضخمة « إحياء علوم الدين » قد تأثر به وحاكاه عندما أراد أن يؤلف كتاب « سراج الملوك » ، فقد بدا لى أن أقارن بين كتاب الغزالي « الذهب المسبوك فى نصيحة الملوك » وكتاب الطرطوشى « سراج الملوك » ، فتبين لى أن منهج الرجلين واحد ، فكلاهما يمزج تفكيره الأخلاقى بتفكيره السياسى مزجاً تاماً ، وكلاهما يبدأ الفصل بتقرير المبدأ الأخلاقى تقريراً موجزاً ، ثم يورد من قصص الأقدمين وحكمهم ما يبرهن به على صحة هذا المبدأ ، والغزالي أهدى كتابه لملك سلجوقى هو السلطان محمد بن ملك شاه ، والطرطوشى أهدى كتابه لوزير فاطمى كان يتمتع بسلطان الملك المطلق هو المأمون البطائحي .

وقد يتردد الدارس الناقد طويلاً قبل أن يحكم على بعض الفقرات المتشابهة فى الكتابين بأنهما من باب توارد الخواطر .

وسنورد فيما يلى هنا مثالين يؤيدان ما لاحظناه من تشابه بين الكتابين فى بعض الأفكار وفى التعبير عنها :

« ليس فوق رتبة السلطان العادل رتبة ، كما أن خيره »
يعم ، كذلك ليس دون رتبة السلطان الجائر الشرير رتبة لشريه لأن شره يعم ، وكما أن بالسلطان العادل تصلح البلاد والعباد ، كذلك بالسلطان الجائر تفسد البلاد والعباد ، وتفتقر المعاصى والآثام ، وذلك أن السلطان اذا عدل انتشر العدل فى رعيته فأقاموا الوزن بالقسط ، وتعاطوا الحق فيما بينهم ، وإذا جار السلطان انتشر الجور وعم العباد ، فرقت أديانهم واضمحلت مروءاتهم ففشت فيهم المعاصى ، وذهبت أمانتهم ، فضعفت النفوس وقنطت القلوب ، فتنعوا الحقوق ، وتعاطوا الباطل ، وبخسوا المكيال والميزان . . . فرفعت منهم البركة ، وأمسكت السماء غيثها . . . »

ويروى الطرطوشى حادثة من مشاهداته بالإسكندرية للدلالة على أن السلطان إذا جار وظلم انتشر الجور وعم البلاد ، فرفعت البركة وقل الرزق ، يقول :

« وشهدت أنا بالإسكندرية والصيد فى الخليج مطلقاً للرعية والسمك فيه يغلى الماء به كثرة ، ويصيده الأطفال بالخرق ، ثم حجره الوالى ومنع الناس من صيده ، فذهب السمك حتى لا يكاد يرى فيه إلا الواحدة الى يومنا هذا » .

ويعلق على هذا الخبر مرة أخرى بقوله :

« وهكذا تتعدى سرائر الملوك وعزائمهم ومكنون ضمائرهم الى الرعية ، ان خيراً فخير ، وان شراً فشر »
ومن كلماته القيمة فى وصف خطورة منصب السلطان والمهام الملقة على عاتقه :

« الخلق فى شغل عنه وهو مشغول بهم ، والرجل يخاف عدواً واحداً وهو يخاف ألف عدو ، والرجل يضيق بتدبير أهل بيته وإيالة ضيعته وهو مدفوع لسياسة

يقول الغزالي عند حديثه عن مكانة العلماء وما يجب على الملوك والولاة من تفرّبهم اليهم واستشارتهم والأخذ بنصيحتهم :

« أيها السلطان : خطر الولاية عظيم وخطبها جسيم ، ولا يسلم الوالي إلا بمقاربة علماء الدين ليعلموه طرق العدل ويسهلوا عليه خطر هذا الأمر » .

ويقول الطرطوشي في نفس المعنى :

« إن العلم عصمة الملوك والأمراء ، ومعقل السلاطين والوزراء ، لأنه يمنعهم من الظلم ، ويردهم إلى الحلم ، ويصدهم عن الأذية ، ويعطفهم على الرعية ، فمن حقهم أن يعرفوا حقه ويكرموا حملته ، ويستبطنوا أهله » .

ويقول الغزالي عند حديثه عن أثر السلطان العادل أو السلطان الجائر في الرعية وعمران البلدان :

« ينبغي أن تعلم أن عمارة الدنيا وخرابها من

الملوك ، فإذا كان السلطان عادلاً عمرت الدنيا وأمنت الرعايا . . . وإذا كان السلطان جائراً خربت الدنيا » .

ويقول الطرطوشي في نفس المعنى :

« ليس فوق رتبة السلطان العادل رتبة كما أن خيرهم بهم ، وكما أن بالسلطان العادل تصلح البلاد والعباد ، كذلك بالسلطان الجائر تفسد البلاد والعباد » .

ولكن من الإنصاف أن نذكر أن كتاب « الذهب المسبوك » للغزالي موجز ، فقد قسمه إلى سبعة أبواب تناول فيها أمهات المسائل ، أما كتاب « سراج الملوك » للطرطوشي فكتاب ضخم مفصل قسمه صاحبه إلى أربعة وستين باباً ، وقد تناول فيه كثيراً من الموضوعات التي لم يعرض لها الغزالي في كتابه ، وحصيلته الطرطوشي في سراج الملوك من القصص والنوادر والحكم والأخبار التاريخية والمسائل الفقهية أغنى وأوفر من حصيلته الغزالي في كتابه « الذهب المسبوك » .

نصوص مختارة من كتاب سراج الملوك

١ — نصيحة الطرطوشي للوزير الفاطمي الأفضل شاهنشاه

« فلما دخلت على ملك مصر وهو الأفضل بن أمير الجيوش ، قلت : سلام عليكم ورحمة الله وبركاته ، فرد السلام على نحو ما سلمت رداً جميلاً ، وأكرم أكراماً جزيلاً ، وأمرني بدخول مجلسه ، وأمرني بالجلوس فيه ، قلت :

أيها الملك : إن الله سبحانه وتعالى قد أحلك محلاً عالياً شامخاً ، وأنزلك منزلاً شريفاً باذخاً ، وملأك

طائفة من ملكه ، وأشركك في حكمه ، ولم يرض أن يكون أمر أحد فوق أمرك ، فلا ترض أن يكون أحد أولى بالشكر منك وإن الله تعالى ألزم الوري طاعتك فلا يكون أحد أطوع لله منك ، وإن الله تعالى أمر عباده بالشكر ، وليس الشكر باللسان ، ولكنه بالفعال والإحسان ، قال الله تعالى : « اعملوا آل داود شكراً » واعلم أن هذا الملك الذي أصبحت فيه إنما صار اليك بموت من كان قبلك ، وهو خارج من يدك مثل ما صار اليك ، فاتق الله فيما خولك من هذه الأمة ،

فان الله سائلك عن النقيير والقطمير والفتيل ، قال الله تعالى : « فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون » ، وقال تعالى : « وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين » .

واعلم أيها الملك أن الله تعالى قد أتى ملك الدنيا بخذافيرها سليمان بن داود عليهما السلام ، فسخر له الإنس والجن والشياطين والوحوش والبهائم ، وسخر له الريح تجري بأمره رخاء حيث أصاب ، ثم رفع عنه حساب ذلك أجمع فقال له : « هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب » ، فوالله ما عدها نعمة كما عدتموها ولا حسبها كرامة كما حسبتموها ، بل خاف أن تكون استدراجاً من الله تعالى ومكرأ به ، فقال : « هذا من فضل ربي ليبلوني أشكر أم أكفر » .

فافتح الباب ، وسهل الحجاب ، وانصر المظلوم ، أعانك الله على ما قلذك ، وجعلك كهفاً للملحوف وأماناً للخائف ... الخ .

٢ — بناء المدرسة النظامية ببغداد

« ومن مناقب هذا الرجل وفضائله — يقصد نظام الملك — أن رجلاً قصده يقال له أبو سعيد الصوفي ، فقال له : يا خواجه أنا ابني لك مدرسة ببغداد مدينة السلام لا يكون في معمر الأرض مثلها ، يخلد بها ذكرك إلى أن تقوم الساعة ، قال : افعل ، وكتب إلى وكلاته ببغداد أن يكتوه من الأموال ، فابتاع قطعة على شاطئ دجلة ، وخط المدرسة النظامية ، وبنائها أحسن بنيان ، وكتب عليها اسم نظام الملك ، وبنى حولها أسواقاً تكون محبسة عليها ، وابتاع ضياعاً وخانات وحمامات وأوقفها عليها ، فكلت لنظام الملك بذلك رياسة وسؤدد وذكر جميل طبق الأرض خبره ، وعم

المشارق والمغارب أثره ، وكان ذلك في سني عشر الخمسين وأربعمائة من الهجرة .

٣ — حسن السياسة والرفق

« واعلم أن السياسة تكسو أهلها المحبة ، والفظاظة تخلع عن صاحبها ثوب القبول ، ومن صغر الهمة الحسد للصديق على النعمة ، والنظر في العواقب نجاة ، ومن يحلم ندم ، ومن صبر غم ، ومن سكت سلم ، ومن خاف حذر ، ومن اعتبر أبصر ، ومن أبصر فهم ، ومن فهم علم ، ومن أطاع هواه ضل ، ومع العجلة الندامة ، ومع التأني السلامة ، زارع البر يحصد السرور ، صاحب العقل مغبوط ، إذا جهلت فاسأل ، وإذا زلت فارجع ، وإذا أسأت فاندم ، وإذا ندمت فاقطع ، وإذا أفضلت فاكتم ، وإذا منعت فأجمل ، وإذا أعطيت فأجزل ، وإذا غضبت فاحلم ، من بدأك ببه فقد شغلك بشكره ، المروءات كلها تبع للعقل ، الرأي تبع للتجربة ، العقل أصله الثبوت وثمرته السلامة ، والتوفيق أصله العقل وثمرته النجح ، والتوفيق والنجاح زوجان ، فالاجتهاد سبب والتوفيق يُنَجِّح الاجتهاد ، قال الله تعالى : « والذين جاهلوا فينا لهديهم سبلنا » ، والأعمال كلها تبع للمقدور .

واختار العلماء أربع كلمات من أربع كتب : من التوراة « من قنع شيع » ، ومن الزبور « من سكت سلم » ، ومن الإنجيل « من اعتزل نجا » ، ومن القرآن : « ومن اعتصم بالله فقد هدى إلى صراط مستقيم » .

الحلم شرف ، والصبر ظفر ، والمعروف كنز ، والجهل سفه ، والأيام دوكن ، والدهر غير ، والمرء منسوب إلى فعله مأخوذ بعمله ، اصطناع المعروف يكسب الحمد ، أكرموا الجليس يعمر ناديك ،

أنصفوا من نفوسكم يوثق بكم ، إياكم والأخلاق
الدينية فإنها تضيق الشرف وتهدم المجد ، وأجمعت
حكماء العرب والعجم على أربع كلمات :
لا تحمل بطنك ما لا يطيق ، ولا تعمل عملا لا
ينفعك ، ولا تغتر بإمرة ، ولا تثق بمال وإن كثر .

٤ — طبقات الرجال

« اعلم أرشدك الله تعالى أن منزلة العمال من الوالى
منزلة السلاح من المقاتل ، فاجتهد جهدك فى ابتغاء
صالح العمال ، وإذا فقد الوالى عمال الصدق كان كفقير
المقاتل السلاح يوم الحرب ، ويحتاج إلى طبقات الرجال
كما تحتاج الحرب إلى أصناف العدة ، فمنها الدرق
للاستجنان ، والسيف للمناجزة ، والرمح للمطاعنة ،
والسهم للمباعدة ، والدروع للتحصن ، ولكل منها
موضع ليس للآخر ، والرجال للملك كالأداة للصانع ،
لا يسد بعضها مسد بعض ، كذلك طبقات الرجال
للملك ، منهم للرأى والمشورة ، ومنهم لإدارة الحرب ،
ومنهم لمباشرة الحرب ، ومنهم لجمع الأموال ، ومنهم
لحفظها ، ومنهم للحماية ، ومنهم للكتابة ، ومنهم للرجال
والفخر ، ومنهم للمباهاة والذكر ، ومنهم للدعاء
والوقار ، ومنهم للعلم والفتيا وحفظ أساس الملة ، فلا
يكمل للملك ملك ما لم يجمع هذه الطبقات .

٥ — صفة ترتيب الجيش عند اللقاء فى الأندلس

« فأما صفة اللقاء ، وهو أحسن ترتيب رأيناه فى
بلادنا ، وهو أرجى تدبير نفعله فى لقاء عدونا : أن
نقدم الرجال بالدروع الكاملة ، والرماح الطوال ،
والمزاريق المسنونة النافذة ، فيصفوا صفوفهم ، ويركزوا
مراكزهم ، ورماحهم خلف ظهورهم فى الأرض ،

وصدورهم شارعة إلى عدوهم ، وهم جاثون فى الأرض
وكل رجل منهم قد ألجم الأرض ركبته اليسرى ،
وترسه قائم بين يديه ، وخلفهم الرماة المختارون التى
تمرق سهامهم من الدروع ، والحيل خيل الرماة ،
فاذا حملت الروم على المسلمين لم يترشح الرجال عن
حياتها ، ولا يقوم رجل منهم على قدميه ، فإذا قرب
العدو رشقهم الرماة بالنشاب والرجال بالمزاريق :
وصدور الرماح تلقاهم ، فأخذوا بمنة ويسرة ، فيخرج
خيل المسلمين بين الرماة والرجال ، فتتال منهم
ما شاء الله .

ولقد حدثنى من حضر مثل هذه الواقعة فى بلدى
طرطوشة قال :

« صافقت الروم على هذا الترتيب ، فحملوا
علينا ، فبينما رجل منا كان فى آخر الصف فقام على
قدميه فحمل عليه علق من العدو فأصاب غيرته فقتله .
ولما برز المقتدر بالله بن هود ملك الأندلس من
سرقسطة فى ثغور بلاد الأندلس للقاء الطاغية ردميل
عظيم الروم ، وكان كل واحد منهم قد احتشد بما فى
ميسوره ، فالتقى المسلمون والكفار ثم تنازلوا للقتال ،
وتصافقوا ، ودام القتال بينهم صدراً كبيراً من النهار ،
وكان المسلمون فى خسران ، فأفرج المقتدر ذلك ،
وفرقت المسلمون من شر ذلك اليوم ، فدعا المقتدر رجلاً
من المسلمين لم يكن فى الثغور أعرف منه بالحرب يسمى
سعدارة ، فقال له المقتدر : كيف ترى فى هذا اليوم ؟
فقال سعدارة : هذا يوم أسود ، ولكن قد بقيت لى
جيلة .

فذهب سعدارة - وزيه زى الروم وكلامه
كلامهم مخاورتهم وكثرة مخالطتهم - فانغمس فى
عسكر الكفار ، ثم صعد إلى الطاغية ردميل ، فألفاه
شاكاً فى السلاح ، مكثفاً فى الحديد ، لا يظهر منه إلا
عيناه ، فجعل يتخيله ويرصد غيرته إلى أن أمكنته

٧ - واجبات قائد الجيش

« وليخف قائد الجيش العلامة التي هو مشهور بها ، فإن عدوه قد يستعلم حليته وألوان خيله ورايته ، ولا يلزم خيمته ليلاً ونهاراً ، وليبدل زيه ويغير خيمته ويعمى مكانه ، كي لا يلتبس عدو غيـرته ، وإذا سكنت الحرب فلا يمشى في النـفر اليسير من قومه خارج عسكريه ، فإن عيون عدوه قد انكبت عليه ، وعلى هذا الوجه كسر المسلمون جيوش إفريقية عند فتحها ، وذلك أن الحرب سكنت في وسط النهار ، فخرج مقدم العدو يمشى خارج العسكر يتميز عساكر المسلمين ، فجاء الخبر إلى عبدالله بن أبي السرح وهو نائم في قـبته ، فخرج فيمن وثق به من رجاله ، وحمل على العدو فقتل الملك ، وكان الفتح » .

الفرصة ، فحمل عليه فـطعته في عينه فخر صريعاً للـيدين والفم ، ثم جعل (سـعدارة) ينادى بلسان الروم : قتل السلطان يا معشر الروم ، فشاع قتله في العسكر فتخاذلوا وولوا منهزمين ، وكان الفتح بإذن الله » .

٦ - مثال الوالى والرعية

« واعلم أيها الوالى أن الملك بمنزلة رجل ، فأرأسه أنت ، وقلبه وزيرك ، ويداه أعوانك ، ورجلاه رعيـتك ، وروحه عدلك ، وما بقاء جسد بلا روح ! وإذا أردت ذروة العدل فاعلم أن الرعية ثلاثة أنفس : كبير وصغير ووسط ، فاجعل كبيرهم أباً ، ووسطهم أخاً ، وصغيرهم ابناً ، فبرّ أباك ، وأكرم أخاك ، وارحم ابنك ، فإنك واصل بذلك إلى بر الله وكرامته ورحمته » .



رحلة ماركو بولو

بمستلم
الدكتور محمد محمود الصياد

أستاذ الجغرافية ووكيل كلية البنات بجامعة عين شمس

- ١ -

الحركة من ذوى قرباهم الهون وهم يغزون الاستبس الأوربية :

ولم تأت سنة ١٢١٥ حتى كان زعيمهم الكبير جنكيز خان قد أخضع كل القبائل المغولية وكون منها حكومة واحدة ، وبدأ بشن غاراته على الصين ، ونجح فى النهاية فى الاستيلاء على بكين ، ولكنه لم يكمل فتحه للبلاد ، واكتفى بما حصل عليه من غنائم ونفائس وبأمية صينية تزوجها ، وولى وجهه نحو الغرب يكتسح كل ما صادف طريقه من ممالك وشعوب ، وعندما مات كانت إمبراطوريته تمتد من البحر الأصفر حتى الخليج العربى والبحر الأسود ، وكانت إمبراطورية أقامها الغزو الذى كان أكثر سرعة وأعظم حسما من غزو الإسكندر المقدونى . وفى مدى أربعين عاماً كان التتار قد اجتاحتوا سهول وسط أوروبا ولم يحل بينهم وبين بلوغ ساحل المحيط الأطلسى إلا أراضي الغابات فى ألمانيا ، فهم قد اعتادوا الحركة السريعة فى أرض السهوب ، والغابات لا تعين على هذه الحركة ولا بد لها من أسلوب مختلف فى الحرب والقتال .

واهتز البابا فى روما لهذا الخطر الوافد من الشرق ، وود أن يعرف شيئاً عن إمبراطور المغول الذى لم يقف

فى المرحلة الأخيرة من الحروب الصليبية التى امتدت من سنة ١٠٩٦ إلى سنة ١٢٩١ حدثت فى منغوليا أمور مفاجئة هزت العالم المعروف ، وأحدثت فيه أثراً عميقاً ، من الصين حتى الإمبراطورية الرومانية المقدسة . فقد حدث والقرن الثانى عشر الميلادى يلفظ أنفاسه الأخيرة أن ظهرت على مسرح التاريخ قبيلة مغولية جديدة هم « التتار » ، أقرباء الهون القدامى . وبسرعة توطد نفوذهم وامتدت سيطرتهم على المنطقة بين بحيرة بيكال ونهر أمور .

وقد ابتكر هؤلاء القوم وسيلة للحرب جديدة ، هى من صنعهم دون غيرهم ؛ وهذه الوسيلة اجتاحتها العالم بنفس أسلوب الدبابات الذى اجتاحت به هتلر أوروبا فى العصر الحديث ؛ فلم يعتمد التتار على سلاح المشاة كما كان يفعل غيرهم ، بل كان اعتمادهم على جيش من الخيالة سريع ، يعيش فرسانه فى حركة دائبة ، ولديه القدرة على أن يقوم بما يرسمه من حركات الالتفاف ، ومن ثم كانوا أقوى من أن يواجههم جيرانهم الذين تتسم حركتهم بالبطء ، بل وكانوا أكثر قدرة على

أمام جيوشه شيء ، فأرسل في سنة ١٢٤٥ راهباً شيخاً من الفرنسيين يدعى يوحنا دي كاريني John de Carpini مثلاً شخصياً له إلى الخان الأعظم وكان قد أصبح كيوك خان حفيد جنكيز خان الذي تولى الحكم بعد أبيه أوكتاى قاآن وقطع كاريني ثلاثة آلاف ميل على ظهور الجياد مجتازاً جنوب روسيا والتركستان إلى طريق الحرير الشمالى ماراً ببحيرة بلكاش . وفي أقل من أربعة شهور وصل الراهب محملاً بالهدايا الفاخرة إلى بلاط الخان الذى كان قد أقيم على ضفاف نهر يجرى إلى بحيرة بيكال ، وكان من حسن حظّه أن حضر جلسة « القوريلتاى » التى سوف ينصب فيها كيوك رسمياً « خاناً أعظم » .

ويحدثنا الراهب عن نفسه فيذكر أنه كان ذا بنية قوية ، ولا شك أنه كان أيضاً ذا قلب قوى ، ولما استطاع أن يتحمل أخطار الطريق ، وأن يسافر على ظهر جواد يقطع به في المتوسط ثلاثين ميلاً في اليوم الواحد وكان كاريني أول رائد حقيقى يأتى من أوروبا إلى هذا الجزء من العالم ، وكان مؤلفه « كتاب التتار » وصفاً واضحاً مفصلاً لما كان بالنسبة للعالم الغربى كشفاً أصيلاً .

وبعد سنوات ست قام بالرحلة راهب فرنسيسكانى آخر ، أصغر سناً من كاريني ، ولكنه لم يكن أقل منه جسارة ، وهو « وليم الروبروكى » الذى أرسله لويس التاسع ملك فرنسا مبعوثاً إلى الخان الأعظم ، وقد سلك نفس الطريق الذى سلكه كاريني ولكن انتقاله كان بالعربة في معظم الأحوال ، وانتهى به المطاف إلى مقابلة الخان الأعظم « منكو قاآن » في نفس المكان الذى قابل فيه كاريني أباه وسلفه في الحكم كيوك خان ، وقد ترك « وليم الروبروكى » كتاباً فيه وصف مفصل ممتع للحياة بين التتار ، ولكن شأنه شأن كاريني لم يذكر شيئاً عن الصين إذ كانت الخانية لم تنتقل بعد إلى تلك البلاد .

وبينا « وليم الروبروكى » لا يزال بين التتار ، كان هناك تاجران بندقيان يشقان طريقهما في اتجاه الشرق هما نيقولو بولو وأخوه مفيو . فمن يكون الرجلان ؟ ولأى غرض يشدان الرحال ؟

- ٢ -

لترك الشرق بأسراره ، ولنتنقل إلى رأس البحر الادرياتي ، فهناك تقوم البندقية الجميلة على جزرها المائة والعشرين ، وكانت قد أصبحت منذ سنة ٦٩٧ جمهورية يحكمها دوق يصل إلى مركزه بالانتخاب ، ودرت عليها التجارة أرباحاً طائلة فأصبحت قوة بحرية يخشى بأسها ، وتمكنت من فتح دلماشيا وقبرص وكريت وغيرها من جزر اليونان ، وحكمت البحر المتوسط « كملكة على البحار » .

وفي سنة ١٠٣٣ وفد على البندقية أسرة هاجرت من الساحل الدلماشى هي أسرة بولو ، وتوطد الأسرة مركزها في العاصمة ، فلا يمضى وقت طويل حتى نجد دومينيكو بولو في سنة ١٠٩٤ عضواً في المجلس الأعلى للجمهورية :

ثم نسمع بعد ذلك عن اندريا بولو من سان فليس San Felice وله ثلاثة أبناء يعملون في التجارة هم ماركو ونيةولو ومفيو ، ونعرف من وصية الأول التي كتبها في البندقية في أغسطس من عام ١٢٨٠ أنه قد أقام فترة من الوقت في القسطنطينية ، وكان له بيت في ميناء « سوداق » في شبه جزيرة القرم ، وكانت قد أصبحت إحدى الموانئ الخمس الكبرى في العالم كما يروى ابن بطوطه الذى زارها في نحو سنة ١٣٣٠ م . وكان لماركو هذا تجارة يظهر أنها كانت واسعة مزدهرة ، وكان يشاركه فيها أخواه ، وقد استمرت الشركة بين الإخوة الثلاثة زمناً طويلاً ، ولم تتأثر بغياب اثنين من الشركاء في الشرق الأقصى بضع سنين ، ويبدو أن حباً عميقاً كان يربط بين أبناء أندريا بولو ، فحين

وزق يقولو بابنه الأول أسماه ماركو باسم عمه الأكبر ؛ وكان هذا الولد هو الذى اختارته الأقدار ليلمع اسمه دون سائر أفراد الأسرة ، وأن يذيع ذكره فى الآفاق كرحالة كبير .

كانت تجارة آل بولو تتطلب من الأخوين يقولو ومفيو أن يتجولا فى البلاد ، وفى سنة ١٢٦٠ وبجدا نفسيهما فى القسطنطينية ، وفيها استقر عزمهما على أن يعبرا البحر الأسود ليريا كبير التتار وهو الخان المقيم فى «سراى» عسى أن يجدا سوقاً نافقة للتجارة بين قبائل خانية القفجاق ، التى لم تكن سوى جزء من تلك الإمبراطورية المغولية الضخمة التى امتدت من البحر الأصفر حتى حدود بولندا والمجر وبلاد البلقان..

ولم يكن الرحالة فى ذلك العهد البعيد يهتمون بالوقت . كانوا يسرون ما طاب لهم السير ، وقد يطول بهم المقام فى مكان ما لأنه أعجبهم ، أو لأنهم وجدوا فى الإقامة فيه مغماً ، ولم يكن أحد منهم يضع برنامجاً موقوتاً لرحلته . لقد خرج يقصد مكاناً ما وكل ما فى حسابه أن يبلغ هذا المكان فى زمن قد يقصر أو يطول فما للوقت من حساب ، والعجلة من الشيطان .

ويصل الأخوان إلى بلاط «بركه» خان القفجاق ، وكان من أوائل أبناء جنكيز خان الذين اعتنقوا الإسلام واشتهر دون خانات المغول بالتسامح ، وأغلب الظن أن ما سمعه الأخوان عن تسامحه هو الذى حدا بهما إلى التفكير فى زيارة أراضيه ، ولم يخيب بركة آمالهما فقد استقبلهما على أطيب وجه ، واشترى بضاعتيهما بأضعاف ثمنها الحقيقى ، وطابت للرجلين الإقامة فى «سراى» ، وزاد ربحهما من التجارة مع سكانها فقضيا على ضفاف الفلجا الأدنى عاماً كاملاً ، ولو كان الخيار لهما لبقيا فيها أعواماً طويلاً . ولكن الحرب تنشب بين زعماء التتار ، وهل كانت حياتهم إلا سلسلة من الحروب متصلة الحلقات ؟ .

ويلقى بركة الهزيمة على يدى هولاكو . ويجد الأخوان أن السلام الذى عاشا فى ظلاله حيناً قد انتهى ، ولا يضار بالحروب والمنازعات أحد كالتجار ويظن الأخوان أن العودة بنفس الطريق الذى جاءا به غير مأمونة ، فيغامران بمواصلة الرحلة نحو الشرق ، ويوغلان فى مجاهل أرض التتار حيث السيطرة لخانات بيت الجغتاي .

عبر الأخوان نهر الفلجا ، واجتازا صحراء لا توجد بها مساكن ثابتة ولا تسكنها إلا قبائل رعوية متنقلة من التتار ، وهذه هى منطقة الاستبس والصحارى الممتدة بين الفلجا وآرال ، وما أن تنهى هذه الصحارى حتى تظهر أرض بخارى وسمرقند ووحدات الصغد الغنية التى كان يعدها الكتاب المسلمون إحدى جنات الأرض الأربع ، وفى بخارى يجدان أنهما لا يستطيعان مواصلة السير ولا يقدران على العودة ، فيقضيان فيها اضطراراً ثلاثة أعوام .

وتصل إلى المدينة العظيمة قافلة من قوافل التتار ، ويشير وجودها فى الأخوين الرغبة فى مواصلة السفر نحو الشرق ، فيضمان إلى القافلة التى كانت فى طريقها إلى الخان الأعظم مرسله من أخيه الأصغر هولاكو ، وتواصل القافلة السير حتى خان بالى التى تقع غير بعيد من بكين الحالية ، سالكة طريقاً قليل المشقة نسبياً يمتد على طول الجانب الشمالى لحوض تاريم .

كان قوبيلاي قاآن (١٢٦٠ - ١٢٩٤) أعظم خانات المغول بعد جنكيز خان ، وقد سره أن يمثل الرجلان البندقيان فى حضرته ، فلم يكن قد رأى أوربيين من قبل ، وراح يطرهما بوابل من الأسئلة عن دول الغرب وحكامها ونظمهم الحربية ، وعن البابا والكنيسة الرومانية ، وعن الشعوب اللاتينية وتقاليدها وأنماط معيشتها . وأجاب الأخوان فى صدق وصراحة بلسان التتار الذى كانا قد تعلماه .

أرمينية الصغرى ليبدأ من هناك رحلتهما عبر قارة آسيا .

وحدث وهم في أرمينية أن انتهت خلافات الكرادلة واعتلى عرش الكنيسة بابا جديد هو الكردينال تيدالدو نفسه ، الذى اعتلى العرش باسم البابا جريجورى العاشر وكان قد وافق من قبل على مهمة آل بولو ، وهو بصفته الرسمية الآن يريد أن يقضى أثر البابا لانوسنت الرابع ، فاذا كان هذا قد أرسل كاريبنى في مهمة محددة هى كلثة المغول والعودة بكنائس الشرق إلى الكنيسة الأم في روما ، فليُرسَل البابا الجديد التجار البنادقة السفراء الطبيعيين للتجارة الإيطالية ليكونوا سفراء المسيحية اللاتينية كذلك ، ومن ثم أسرع يطلب من آل بولو أن يعودوا إلى عكا ، فصعدت الجماعة بالأمر وفى عكا زودهما البابا بهدايا ورسائل إلى الخان الأعظم وبائنين من رجال الدين العلماء ولكنهما من الجبناء .

كان قوبيلاى قد طلب مائة من علماء المسيحية وها هو البابا يبعث إليه باثنين فقط ، وفى نهاية الأمر لا يصل إلى بلاط الخان أحد من رجال الدين ، ذلك أن الراهبين نيكولاس الفيسترى ووليم الطرابلسى وهما من جماعة الفرنسيسكان فى عكا لا يصلان إلى أرمينية حتى يأخذا فى انتحال الأعداء للعودة عن الرحلة ، فلا يعبا آل بولو بالأمر ويأخذون الرسائل والهدايا ويبدأون رحلتهم إلى الصين . وأغلب الظن أن الراهبين لم يضيعا بعودتهما على المسيحية فرصة الانتشار بين التتار ، فقد كان مغول الشرق شديدى التعصب للبوذية ، وكان مغول الغرب عظيمى الإيمان بالإسلام ، وكان تحويل أى من الفريقين عن عقيدته فوق طاقة المبشرين .

وبدأت القافلة الصغيرة رحلتها عبر أرض فارس سالكة الطريق الذى سلكه الإسكندر الأكبر إلى ميناء هرمز عند مدخل الخليج العربى ، وكانت خطة آل بولو أن يسافروا بالبحر إلى بلادالخطا (الصين الشمالية) ، فقد كانت أخطار الطريق البرى ومتاعبه ، ولمقيو ويقولو

وتاق الخان الأعظم إلى أن يعرف المزيد عن المسيحية ، فقرر أن يبعث الأخوين برسالة إلى البابا يطالب منه أن يوفد إليه مائة من المسيحيين يتميزون بالذكاء ، ويعرفون « الفنون السبعة » ، وتكون لديهم القدرة على أن يثبتوا أن الأصنام من صنع الشيطان ، وأن شريعة المسيح خير من الشريعة التى يتبعها الخان وقومه ، وطلب أن تعود إليه البعثة بشيء من زيت القنديل الذى يضى فوق قبر المسيح فى القدس .

ويقضى الأخوان ثلاثة أعوام فى رحلة العودة حتى يبلغا عكا - وكانت لا تزال قلعة للصليبيين - فى أبريل من عام ١٢٦٩م ، وفيها يصل إلى علمهما أن البابا كليمنت الرابع قد مات وأن الكرادلة لم يتفقوا على انتخاب خليفة له ، ورأى الرجلان أن خير ما يفعلان هو أن يتصلا بالقاصد الرسولى فى عكا - وكان إذ ذاك هو الكردينال تيدالدو فيسكونتى - ويقصا عليه قصتهما . وقدر الرجل أنها فرصة مواتية للمسيحية فطلب إليهما أن ينتظرا انتخاب البابا الجديد . ولم يكن أمام الأخوين إلا أن يتجها إلى البندقية التى غادراها منذ تسع سنين ، وهناك وجد نيقولو بولو أن زوجته قد ماتت ، وأن ابنه الطفل ماركو قد شب وأصبح عمره خمس عشرة سنة

- ٣ -

مضت سنتان ولم يستقر الكرادلة على اختيار بابا جديد ، واستبد القلق بالأخوين نيقولو ومفيو ، فلم يدر بخلدتهما أن سيظل الكرسي البابوى شاغراً كل هذه المدة ، وفكرا فى الوعد الذى أعطياه للخان الأعظم بالعودة ، فشرعا فى رحلة جديدة وأخذا معهما ماركو الصغير ، وقصدا عكا حيث التقيا بالقاصد الرسولى تيدالدو ، وأخذا منه رسالة إلى الخان توضح سبب تأخرهما فى العودة إلى بلاطه ، وبعد أن زارا بيت المقدس وحصلا على الزيت الذى كان الخان يرغب فى الحصول عليه لمجرد حب الاستطلاع ، أخذوا سفينة قاصدة ساحل

خبرات بها سابقة ، تدفع بالأسرة إلى أن تبحث عن طريق آخر أيسر وآمن ، ولكنهم في هرمز عدلوا عن فكرتهم ، ويقال إن السبب في ذلك أنهم لم يجدوا سفينة حاضرة تحملهم إلى حيث يقصدون ، ويقال إن السبب هو أن ماركو لم يستطع تحمل حرارة الخليج ورطوبته فاعتلت صحته ، ولم يعد في وسع الجماعة أن تخاطر باتمام رحلتها في الجو المدارى الحار الرطب ، فقررت العودة إلى الشمال أملاً في أن تتحسن صحة ماركو الشاب .

وخاف البنادقة الثلاثة من المغامرة بالسفر في بحر الهند في مراكب ليس لها متانة المراكب التي عرفوها في بلادهم وعادوا أدراجهم إلى مرتفعات فارس عن طريق كرمان واجتازوا صحراء دشت لوط ووصلوا الحدود الجنوبية لخراسان ، وهنا دخلوا بلاداً معتدلة الجو ، آهلة بالسكان ، غنية بالغذاء والمتع .

وتواصل الجماعة سيرها حتى تصل إلى بلخ ويجعلها ماركو حد فارس من ناحية الشمال الشرق ومنها تنجّه إلى مرتفعات بادخشان حيث يعتمد السكان على الصيد ويعيشون في كهوف ، وفيها عدا هذه المنطقة فإن الإقليم غنى بفياكهته وكرومه وغلاله ، وبالمالح الذي هو من الكثرة بحيث يكفي جميع سكان العالم إلى يوم القيامة » ولكن الحياة ليست على ما يرام في هذه الأرض الحصبة إذ يسكنها « قوم أشرار متعطشون إلى سفك الدماء ، مسرفون في شرب الخمر » .

وتسير الجماعة على طول وادى نهر سيحون حتى تصل منطقة البامير المنعزلة وهو اسم نسمع عنه لأول مرة في كتاب ماركو بولو ، ويقضون اثني عشر يوماً دون أن يروا « إنساناً أو حيواناً أو طائراً » ويظل أمامهم مسيرة أربعين يوماً عبر الهضبة المقفرة حتى يصلوا إلى كشغر . وكان عليهم أن يحملوا معهم كل ما يلزم لحياتهم وهم يجتازون هذه القفار ، وكانت قافلهم تتكون من جبال تحمل الأزواد ، وجالين وخدم ،

وكانت الأسرة وأتباعها يمتطون صهوات الجياد ، ولكنهم في كثير من الأماكن كانوا يضطرون إلى الرجل ليقودوا دوابهم في المسالك الجبلية الوعرة .

وقبل أن يأخذوا طريقهم إلى كشغر سقط ماركو مريضاً ، وأصبح محتوماً على الرحلة أن تتأخر ، وطال تأخرها إلى سنة كاملة كان على الأب والعم فيها أن يحمل ماركو الشاب إلى مرتفعات بادخشان لينقه ويسترد عافيته ، ويتحدث ماركو في ملاحظاته عن هواء الجبال العليل وعن خيولها الكريمة وعن الكباش ذات القرون الملتوية التي تسرح في مرتفعات البامير .

وبعد أن شفى ماركو عبرت القافلة خط تقسيم المياه وهبطت إلى السهول الشرقية في وسط آسيا ونزلت إلى كشغر ذات الحقول الواسعة والكروم الياضعة والهواء المعتدل ، ووجدت الجماعة نفسها بعد عدة أسابيع من السير المضنى في مدينة كبيرة تتجمع فيها مظاهر مدنية الشرق فقد كانت كشغر تكما هي اليوم من أهم مراكز التجارة في آسيا الوسطى .

ومن كشغر سارت الجماعة إلى يرقند وخوتان وهي جهات ظلت مغلفة تماماً أمام الأوروبيين حتى سنة ١٨٦٠ م . ومن خوتان واصلت السير حتى منطقة اوب نور ثم اجتازت صحراء جوبى إلى منطقة تنجوت في أقصى الطرف الشمالى الغربى للصين وفيها يمتد سور الصين الكبير . ويتحدث ماركو عن صحراء جوبى أو صحراء اللوب كما يسميها فيصف ما يعترض المسافر فيها من أخطار ويكرر ما رواه سوان تسانج الذى اجتاز هذه الصحراء قبل ذلك بستة قرون ، ولكن حديث الرحالة الإيطالى أروع كثيراً من حديث الرحالة الصينى وأن يكن له فضل سبق .

ويروى ماركو بولو أن طول صحراء جوبى مسيرة عام وأن عرضها مسيرة شهر ، وهى كلها من رمل وجبل وواد لا يوجد فيها شيء يؤكل ، ولا يوجد نوع من الحيوان لعدم وجود ما يقتات به ، ولكن البرية

ملينة بالغيلان التي تظهر بالليل فتنادى من يتخلف عن القافلة باسمه أو تجذبه إليها بأنغامها الموسيقية ويتبع المسكين مصدر الصوت ظناً بأنه إنما يأتي من القافلة فيكون في ذلك حثفه ، وربما تظهر الغيلان بالنهار وتشكل في صور شتى تضلل المسافر ؛ ولهذا كان لا بد للقافلة أن تسير كتلة واحدة وأن تعلق في رقاب دوابها أجراساً تصدر صوتاً معروفاً .

- ٤ -

وفي أوائل عام ١٢٧٥ م وصل آل بولو إلى بلاط الخان الأعظم في « شانجتو » وكان قد أرسل حرساً يستقبلهم على بعد أربعين يوماً من بكين ، وسر الخان بلقائهم ، ووجه عناية خاصة إلى ماركو الشاب لما لمسه فيه من نجابة وذكاء ، وكانت مواهب الرحالة الإيطالي في سرعة تعلم اللغات ، ومظهره الذي يوحى بالثقة والاطمئنان ، مما حدا بالخان إلى أن يجعله محل ثقته ، وأن يدخله في خدمته .

وفتح الشاب عينه على عالم جديد يختلف تمام الاختلاف عن العالم الذي عاش فيه في أوربا والذي تركه منذ ثلاثة أعوام ونصف ، ورأى أشياء لم يكن يحلم برؤيتها ؛ رأى حضارة كحضارة الأوربيين بل ربما تزيد عليها ، ورأى في الصين شعباً يستعمل أوراق النقد ، ويبني المباني الرائعة ، ويستخدم حروف الطباعة ؛ وشهد على مياه الأنهار العظمى ما لا يحصى من المراكب ، وعلى ضفافها مدناً ضخمة يسكنها آلاف الناس ؛ ورأى لأول مرة حجراً أسود يحترق فتكون له نار عظيمة ، ورأى الإسبستوس الذي لا يحترق في أي نار :

ولاحظ خلال إقامته في البلاط اهتمام الخان بالبلاد الغربية ، وسخريته من غباوة السفراء والمبعوثين الذين لا يتفكرون إليه إلا ما يتصل بأعمالهم الرسمية ، فأخذ يبدى ملاحظاته عن بعض المسائل التي يمكن أن تسر

الخان ، ويقص الكثير عن تجاربه ، وكان قصصه مما يطرب له الخان .

وارتفع شأن ماركو بسرعة . حتى لقد ولاه الخان أمر الحكم في يانجتشاو ثلاث سنوات ، وكثيراً ما أرسله في بعثات جاب فيها مقاطعات شنشي وشانسي وستشوان والمناطق الوعرة على حدود التبت وبلغ مقاطعة يونان التي كان يسميها المغول كراجانج ، وأوغل حتى بورما الشمالية ، وكانت التقريرات التي يرفعها إلى الخان عن رحلاته محل الرضى والقبول .

وفي مناسبات أخرى زار ماركو كانجتشاو عاصمة تنجوت التي تقع في سور الصين ، وربما زار قراقورم في شمالي صحراء جوبي وكانت المقر السابق للخانات العظام ، كما زار كيابا أو كوشن صين الجنوبية ، وليس لدينا من المعلومات ما يوضح ما إذا كان أبوه وعمه قد شاركاه في هذه الرحلات وفيما قدمه للخان من خدمات ؛ ولكن من الثابت أنهما ساعدا الخان في بناء مدفعية قوية عجلت بسقوط ميانج يانج على نهر الهان خلال الحرب ضد الصين الجنوبية .

وأصبح آل بولو من الأثرياء وبدأوا ينحشون مما يمكن أن يحدث بعد وفاة الخان . وكان قويلاي قد صم أذنيه عن كل حديث يتصل بعودتهم إلى بلادهم فلبثوا في بلاطه عشرين عاماً . ثم واتهم الفرصة بمحض الصدفة فقد حدث أن فقد « أرغون » خان فارس وابن ابن أخ قويلاي أحب زوجته في سنة ١٢٨٦ م . وكانت وصيتها وهي على فراش الموت ألا يشغل مكانها إلا أميرة من قبيلتها ، ومن ثم أرسل أرغون السفراء إلى بلاط بكين ليعودوا بأميرة ، ووقع الاختيار على « كوكاشين » وهي فتاة في السابعة عشرة من عمرها ، وكان الطريق البري من بكين إلى تبريز تحف به آن ذاك مخاطر الحرب ، واقترحت بعثة أرغون أن تعود بطريق البحر ، وكانت قد التقت بالبنادقة الثلاثة فودت لو

تتمكن من الإفادة بخبرتهم ، ومن ثم التست من الخان أن يرسلهم في صحبة الأميرة .

ووافق قويلاى على طلب البعثة ، وأمر بتجهيز أسطول يتكون من أربع عشرة سفينة وأغدق العطاء لآل بولو وبعث معهم برسائل الود إلى البابا وإلى ملوك فرنسا وأسبانيا وإنجلترا ، وأقنع الأسطول من ميناء الزيتون التي هي تشانجشاو الحالية في أرجح الأقوال وكانت على ذلك العهد إحدى موانئ التجارة الأجنبية في الصين في سنة ١٢٩٢ م . وقضت الظروف أن يتخلف الأسطول في سومطرة زهاء خمسة شهور كما اضطر أن يلبث في الهند وقتاً غير قصير .

وانتهز ماركو الفرصة فراح يعاين البلاد التي اضطر إلى النزول فيها ، فنجده يكتب عن التوابل وأكلى لحوم البشر في سومطرة ، ويظهر اهتمام أسرته بالجواهر وهي البضاعة التي كانت تتجر فيها في وصفه الدقيق للياقوت الملكي في سيلان واللؤلؤ في ساحل كرومندل . فلما بلغ هرمز عاد إلى الأرض المألوفة لديه وكان قد مر عامان أو أكثر منذ ترك ساحل الصين ، ومات في هذه الفترة معظم السفينة شخص من رافقوا الأميرة وآل بولو فلم يبق منهم سوى ثمانية عشر شخصاً . وتصل الجماعة المكدودة إلى بلاد فارس لتعلم أن أرغون قد مات ، ولما كانت الأميرة الصينية لم يقع نظرها عليه من قبل فلم يقلل من سعادتها أن ترف إلى ابن أخيه غازان :

- ٥ -

لم يطل المقام بآل بولو في فارس بعد أن انتهوا من مهمتهم فواصلوا سفرهم إلى البندقية بطريق تبريز والقسطنطينية فوصلوها في أواخر عام ١٢٩٣ بعد أن غابوا عنها أربعة وعشرين سنة . ويحدثنا جون بابست رامسيو John Baptist Ramusio الذي كان أول من كتب سيرة ماركو بولو بعد وفاته بأكثر من قرنين عن

وصول آل بولو إلى بيت الأسرة في ثياب غريبة ، وإنكار الناس من أهل البندقية لهم ، والحيل التي لجأوا إليها ليحصلوا على اعتراف المجتمع البندقي بهم :

ثم نسمع بعد ذلك عن ماركو بولو كبحارب ، فقد زادت الغيرة بين البندقية وجنوة خلال القرن الثالث عشر . وفي سنة ١٢٩٨ م قرر الجنويون أن يضربوا منافسهم البنادقة في عقر دارهم ، فأرسلوا أسطولاً قوياً تحت قيادة لامبا دوريا إلى البحر الادرياتي ، وأعدت البندقية أسطولاً أكبر للقائه المغيرين ، وعقدت لواءه لاندريا داندولو وكان على كل مركب بندقي ٢٥٠ بحاراً يرأسهم ريان ، وكان ماركو بولو أحد ربابنة هذه السفن . وتقابل الأسطولان المتعاديان في السادس من سبتمبر غير بعيد من جزيرة كورتزولا ، وبدأت المعركة في اليوم التالي ، وانتهت بهزيمة البنادقة ووقع ماركو بولو في الأسر فأبث فيه نحو عام ثم عاد إلى البندقية في يولية أو أغسطس من عام ١٢٩٩ م .

ولا نعرف سوى القليل عن تاريخ ماركو بولو بعد خروجه من الأسر ، ولكن توجد بعض وثائق فيها إشارات إليه يمكن أن ننسج منها شيئاً عن الرجل ، وأهم هذه الوثائق هي وصيته ، فقد أرسل الرجل وقد اشتد به المرض في التاسع من يناير سنة ١٣٢٤ في طلب قسيس وموثق عقود على عليهما وصيته ، وتوفي في نفس اليوم ودفن وفقاً لرغبته في كنيسة سانت لورنزو ويستفاد من الوصية أنه ترك زوجة تدعى « دوناتا » وثلاث بنات هن فانتينا ، وبلليلا ، وماريتا . وبجانب هذه الوصية نجد في محفوظات البندقية وصيق عميه ماركو ومفيو وفي كليهما إشارة إليه ، كما توجد بعض الحجج الخاصة بملكية بيت الأسرة في سانت كرايسو ستوم ، ويرد اسم ماركو مرة أو مرتين في سجلات المجلس الكبير ويلقب في هذه السجلات بالنيل ماركو بولو « الألفي » وهو لقب أطلق عليه لما كان يرويه عن رحلاته من قصص عدها الناس شبهة بقصص « ألف

ليلة « فاطلقوا عليه لقب « الألفى » ، وما يروى أنه بعد وفاة الرحالة بزم طويل كان يوجد دائماً في الحفلات التنكرية التي تقام في البندقية رجل يمثل شخصية ماركو بولو ويقص على الناس قصصاً يسلمهم بها .

وقد ورد اسم النبيل ماركو بولو في وثيقة بتاريخ ٩ مارس ١٣١١ م وهي حكم في قضية أقامها ضد بولو جيراردو الذي كان وكيله . وثمة وثيقة أخرى هي كتالوج تحف بيت مارينو فالبيرو وفيه يرد ذكر عدة أشياء أهداها ماركو بولو إلى أحد أفراد أسرة فالبيرو ، ولكن الأثر الملموس الباقي عن ماركو بولو هو جزء من بيت الأسرة الذي أنكر الناس عليه وعلى عمه ملكيته بعد غيابهم الطويل ، وكان الميدان الذي يقوم فيه البيت معروفاً على عهد رامسيو باسم « ميدان الألفى » وهو الآن يحمل اسم ميدان « ساينويرا » ولم يبق من البيت سوى دهلز ذى عقد تربته زخارف من طراز القرن الثالث عشر .

وليس لدينا صورة أصلية لماركو بولو ، ولكن يوجد نقش لصورته مؤرخ بسنة ١٧٦١ على حائط Sala dello Scudo في قصر الدوقات بالبندقية . وأقدم صورة معترف بها لماركو هي الصورة الموجودة في متحف المونسينيور باديا في روما وهي صورة جيدة ولكنها ترجع إلى القرن السادس عشر : وقد أطلق الأوروبيون في كانتون اسم ماركو بولو على تمثال في معبد بوذى هناك يشتهر باسم « معبد الخمسة آله » لكثرة ما فيه من تماثيل القديسين البوذيين ، وقد حصلت بلدية البندقية على نسخة منه بمناسبة المؤتمر الجغرافي الذي عقد فيها سنة ١٨٨١ .

ونعرف من كتابات ماركو بولو أنه كان يهتم بمتعة الحياة اهتمامه بالعمل ، وكان دقيق الملاحظة ، مغرم بالصيد والقتص ، وكان متحرراً متساهلاً فهو رغم مسيحته وعدائه الصريح للهرطقة ، يظهر إعجاباً

بالبوذية وتعاليمها ، وكان الرجل محباً للفكاهة ولكنه لم يكن يسرف في الضحك ؛ ولعل أعظم عيوبه أنه كان ميالاً للمبالغة ، فكل بلدة من البلاد البعيدة التي مر بها « عظيمة » وكل شيء في الصين « يفوق الوصف » وكل تصرفات قوبيلاي من « معجزات الحكمة » ، ولعل للرجل عذره فقد بهرته الأشياء التي رآها وكانت كلها جديدة عليه فكانت المبالغة في وصفها والحديث عنها .

- ٦ -

كان من الممكن أن تطوى قصة ماركو بولو مع الأيام لولا أنها سجلت في كتاب ، وكان أسر ماركو هو السبب المباشر في وضع هذا الكتاب ، فحتى ذلك الحين كان الرجل يقص أخباره على أصدقائه ، وكان بعضهم يستمع إليها كأساطير ، ومن هنا كان تلقيب الرجل « بالألفى » ، وبقدر ما ذاع قصص ماركو بولو بقدر ما كذب الناس ، وقد حدث وهو على فراش الموت أن جاءه بعض أصدقائه يعودونه ويتوسلون إليه « أن ينكر الأكاذيب التي قصها » قبل أن يلقى ربه فأجاب المريض المحتضر : « إني وأيم الحق لم أرو نصف ما رأيت ! »

ووقع ماركو في أسر الجنوئين مع سبعة آلاف من زملائه البنادقة ، وفي سجن جنوة التقى بأسر من أهل يزا يدعى روستيتشيانو وكان ذا موهبة أدبية فراح يسجل أخبار رحلة ماركو بولو باملاته ؛ ويقال إن المسئولين في جنوة قد أذنوا للرحالة بالكتابة إلى البندقية يطلب مذكراته ، وهذا هو الذي يفسر دقة التفاصيل التي سجلها روستيتشيانو عن رحلة بدأت منذ أكثر من خمسة وعشرين عاماً :

ويقع الكتاب الذي صنفه روستيتشيانو في جزئين : الجزء الأول أو المقدمة كما يسمى ، هو لسوء الحظ الجزء الوحيد الذي يتحدث عن سيرة شخصية حقيقية ، وهو يروي الظروف التي ذهبت بالأخوين مفيو ويقول بولو

كما لا نجد أى ذكر لماركو في كتاب معاصره سانيودو الذى تحدث عن كتاب هايتون الأرمينى رغم أنه أقل أهمية ؛ وحتى ماندفيل الذى كان يغير على كتابات معاصريه ومن سبقوه لم يسرق أى شئ من بولو ؛ ولعل الأعمال الأدبية الوحيدة في القرن الرابع عشر التى يبدو أن أصحابها كانوا على علم بكتاب بولو هي « مدونة » باينو Papino وكتاب « تاريخ فلورنسا » تأليف فياني Villani ثم مدونة يوحنا الأبريسى .

ولعل طبعة سير هنرى بول في شكلها النهائى التى راجعها وأضاف إليها هنرى كوردبر (لندن ١٩٠٣) هي أوسع مصدر شامل عن ماركو بولو ورحلاته وتضم الطبعة الدراسات القيمة التى قام بها كبار المعنيين برحلة بولو .

وتوجد الآن من رحلة بولو ١٠ طبعات في الفرنسية ، ٤ طبعات في اللاتينية ، ٢٧ طبعة في الإيطالية ، ١٢ طبعة في الانجليزية ، ٩ طبعات في الألمانية ، ٤ طبعات في الأسبانية ، وطبعتان في الروسية ، وطبعة واحدة في كل من الهولندية والدانموكية والسويدية .

- ٧ -

ومن العجيب أن يلمع اسم ماركو بولو بين أسماء الرواد والمكتشفين وأن يظل معدوداً على الدهر بين كبارهم والمشهورين منهم . مع أن الرجل لم يكن مكتشفاً ولا خطر بياله أن يكون ، بل والأعجب أن الرحلة التى قام بها كان قد سبقه إليها كثيرون سلكوا نفس الطريق من قبله عشرات المرات ! فلماذا إذن بقى اسم ماركو بولو مشهوراً مذكوراً ؟ ولماذا غطى اسمه على اسمى أبيه وعنه مع أنهما هما اللذان قاما بالرحلة إلى الصين مرتين ؟ ولماذا ظفر في تاريخ الرحلات بتلك الشهرة العريضة والاسم الدائع الصيت ؟ الواقع أن ذاك كله يرجع إلى أن الرجل دون غيره ممن سبقوه ترك

إلى بلاط الخان الأعظم ، كما يصف رحلتها الثانية التى صحبها ماركو فيها ثم العودة إلى الغرب بطريق بحار الهند وفارس . أما الجزء الثانى فيضم سلسلة من الفصول تختلف أطوالها ولا يسير بناؤها على منهج معين ، وهو يشتمل على وصف لدول آسيا وولاياتها المختلفة وبعض مناطق من أفريقية ، مع ملاحظات بين الحين والحين عن مناظر تلك البلاد وغلاتها والعادات الغربية لسكانها والأحداث البارزة في تاريخها وبخاصة ما يتصل منها بخان المغول الأعظم قوبلاى وبلاطه وحروبه وتنظيماته الإدارية . وفي آخر الجزء بضعة فصول تتناول الحروب العديدة التى نشبت بين شتى فروع بيت جنكيزخان في النصف الثانى من القرن الثالث عشر .

ويكاد يكون هناك شبه إجماع على أن النسخة الأصلية قد كتبت بالفرنسية، وتوجد في المكتبة الأهلية بباريس مخطوطة بلغة فرنسية غير سليمة وهى التى نشرتها الجمعية الجغرافية في عام ١٨٢٤ م . ومن الواضح أن هذه المخطوطة قريبة جداً من النسخة الأصلية ان لم تكن هى النسخة الأصلية ، ويظهر عليها طابع عمل أسمى فكتب ولم يراجع ، إذ أن بها من الأخطاء ما كان لا بد أن تختفى بالضرورة في نسخة روجعت أو نسخة مترجمة . وهناك ٨٥ مخطوطة معروفة للكتاب وفي نصوصها اختلافات كبيرة .

ونعرف من فهرس جيل ماليت Gilles Mallet للكتب التى جمعها شارل الخامس في اللوفر والذى يرجع تاريخه إلى نحو (١٣٧٠ - ١٣٧٥) أن المجموعة كانت تحتوى على خمس نسخ من كتاب ماركو بولو مما يدل على شهرته ، ولكننا نجد من كتاب ماندفيل Mandeville الذى ملأه بالكاذب مائتين وعشرين مخطوطة وكثيراً من الطبقات القديمة ، مما يدل على أنه كان أكثر شعبية من كتاب ماركو بولو .

ومن العجيب أن دانتي الذى عاش ثلاثاً وعشرين سنة بعد ظهور الكتاب لم يشر أى إشارة إلى ماركو بولو

وصفاً أميناً مكتوباً للبلاد التي زراها والشعوب التي أقام بينها ، وتحدث عن بلاد وناس لم يسمع بهم مواطنوه من قبل، ومن هنا احتل مكاناً بارزاً في تاريخ الرحلات والكشوف الجغرافية .

لقد كان ماركو بولو أول من تحدث عن البلاط في بكين ، وأول من كشف القناع عن غنى الصين واتساع رقعتها، وتحدث عن الأمم التي تقع على حدودها، وأول من ذكر شيئاً عن التبت أكثر من اسمها ، وأول من تحدث عن بورما ولاوس وسيام واليابان وجاوة وسومطرة ، وجزر نيكوبار واندمان ، وجزيرة سيلان والهند كبلاد رآها وارتاد أجزاء منها . وكان ماركو أول رحالة أوروبي في العصور الوسطى يحملنا جنوباً إلى زنبار ومدغشقر ، ويصل بنا شمالاً إلى المناطق النائية في سيبيريا وعلى سواحل المحيط القطبي ، ويحدثنا عن الزحافات التي تجرها الكلاب ، والذب القطبي الذي يمرح على الجليد ، والتنجوس الذين يركبون الرنة .

ولكن الفكرة الجغرافية ليست واضحة في ذهن ماركو ، وليست تعريفاته بالتعريفات العلمية الدقيقة ؛ فهو مثلاً يقيس ارتفاع النجم القطبي بالذراع ١ ويدعشه ألا يرى النجم الشمالي في جزر الهند الشرقية ، ومع أنه يعطينا في بعض الأحيان المسافات والاتجاهات إلا أنها كلها تقريبية وليست دقيقة ، فثلاً كل طريقه من فارس إلى الصين هو إلى الشرق والشمال الشرقي ، وكل طريقه من بكين إلى فوكين هو إلى الجنوب الشرقي وما هكذا تكون الدقة في وصف الطرق واتجاهاتها .

وكثير من فصول القصة يكتنفه الإبهام والغموض ، ويكفي أن نشير إلى الرحلة من أرمنية إلى مدخل بحر الهند ، إذ لا نستطيع أن نتبين خط سيرها ، ولا أن نعرف حتى المحطات الرئيسية على الطريق ، مما يجعلنا نعتمد على الخدس والتخمين لرسم خريطة للرحلة في تلك الجهات . ويزداد الغموض في الفصول المتأخرة من القصة، وهي الفصول التي تتناول تاريخ شعوب آسيا

وحياتها ، ولكن يجب ألا يثير هذا دهشتنا ، فالتجربة الشخصية ليست هي العنصر الغالب فيما أملاه ماركو بولو على روستيتشيانو ، وليس الكتاب في جزئه الثاني سوى أشتات من الموضوعات ، ووصف لأشياء متنوعة يقابلها المسافر في الطريق .

ولا يهم ماركو بولو كثيراً بالآطار الجغرافي وهو يعلى كتابه ، ومن ثم فالكتاب وإن يكن يسدى للجغرافية وللجغرافية البشرية بالذات خدمة جليلة ، إلا أنه يتركنا لنستنتج لأنفسنا الطريق الذي سارت فيه الرحلة ، والمواقع النسبية للأماكن التي مرت بها ، وعلينا أن نستخلص لأنفسنا وجهة نظر ماركو بولو من ذلك الحشد الهائل من الملاحظات عن تاريخ آسيا وأديانها وأساطيرها وتقاليدها وتجارتها وغير ذلك من الأمور .

ولكن برغم ذلك كان لرحلة ماركو بولو أثر واضح في تقدم علم الخرائط ، ويمكن أن نتبع هذا الأثر في اثنتين من أشهر خرائط بوزتو لانو في القرن الرابع عشر وهما Medicean Portolano التي ترجع إلى سنة ١٣٥١ م وهي موجودة الآن في فلورنسا ، وكارتا كاتالانا Carta Catalana وتوجد الآن في باريس ، وتسجل الخريطتان تقدماً ملحوظاً في الفكر الجغرافي في العصور الوسطى ، ففيهما محاولة واعية لتمثيل العالم بالرسم على أساس الحقائق المجمعة لا على أساس الدعاوى التي كانت تقول بها الكنيسة ، وكتاب ماركو بولو هو أساس خريطة وسط آسيا والشرق الأقصى ، وهو إلى حد ما أساس خريطة الهند التي رسمت لأول مرة وهي أقرب ما يكون إلى الواقع سواء في موقعها أم في شكلها العام، بل وإن خريطة Fra Mauro التي ترجع إلى سنة ١٤٥٩ م لأقل دقة في تصوير آسيا من الخريطة التي رسمت على أساس كتاب ماركو بولو ؛ ولقد حدث مع الأسف في القرن السادس عشر محاولة تستهدف ربط المعلومات القديمة بالحديثة فجاءت بنتائج غير مرضية ،

إذ أدى ربط أسماء ماركو بولو بأسماء بطليموس إلى نوع من الخلط في المعلومات .

ويقع ماركو بولو أحياناً في أخطاء جسيمة ، فهو يخلط الدجلة بالفلجا وشتان ما بين النهرين ! وفكرته عن بحر قزوين Gleveshelan وأن تكن أكثر وضوحاً من فكرة معظم الغربيين إلا أنها بعامّة فكرة مضطربة ؛ فبرغم ملاحظة ماركو بولو أنه بحر داخلي يمتد لمسافة ٧٠٠ ميل ويبعد مسيرة إثني عشر يوماً عن أي بحر آخر وبرغم ما يذكره من التجار من أهل جنوه قد أخذوا يسرون سفنهم فيه ، يعود فيذكر أن الفرات من روافده ، وهناك من أمثال هذه الهنات شيء كثير .

ويفوت الرحالة أن يتحدث عن أمور ما كان يظن أن يفوته الحديث عنها ؛ فهو يذكر أن المرء يستطيع أن يصل عن طريق النهر الذي يمر ببغداد إلى مدخل بحر الهند عند كيش ، ثم لا يعنى نفسه بأن يقف ولو لفترة قصيرة ليتحدث عن بغداد ، التي كانت لا تزال حتى ذلك العهد أكبر مدن الإقليم ، وكانت أسواقها لا تزال تموج بالتجار ، وكانت صناعات الذهب والحريز لا تزال مزدهرة فيها . ونشير المصادر الأخرى المعاصرة إلى أن المدينة كانت قد استعادت كثيراً من مكانتها القديمة بعد غزو المغول لها في سنة ١٢٥٨ م وهو الغزو الذي يرجع به ماركو بولو إلى ثلاث سنوات قبل هذا التاريخ .

وإذا جاز لماركو بولو أن يغفل شأن بغداد ، فما يجوز له ألا يشير إلى سور الصين الكبير مع أنه سار بجانب مسافات طويلة ! وما كان ينتظر منه ألا يذكر شيئاً عن الشاي مع أنه جاب منطقة زراعته في فوكن ! وأن يغفل طريقة الصينيين في ضغط أقدام الأطفال من البنات في أحذية من الحديد لتظل صغيرة ، وكانت عادة منتشرة في كل أرجاء الصين ! وألا يتحدث عن خصائص الكتابة الصينية وهي تختلف تمام الاختلاف

في أصولها وقواعدها عن الكتابة التي ألفها في الغرب ! وألا يذكر شيئاً عن الطباعة والصينيون هم مخترعوها ، وعندهم انتقلت إلى شتى أنحاء العالم فأحدثت أعظم ثورة في تاريخ الثقافة ! ولكننا نجد سيلاً للاعتذار عن الرجل في عبارته التي حدث بها وهو على فراش الموت وهي أنه « لم يذكر في كتابه إلا نصف ما رأى » . وربما كانت الأمور التي أشرنا إليها من النصف المهمل المتروك !

ومع أن معظم معارف ماركو بولو في الصين كانوا من الأجانب وبخاصة التتار والفرس حتى أنه في العادة يكتب أسماء المدن الصينية كما ينطقها هؤلاء ، فإن ما ذكره عن تاريخ التتار ليس من الدقة التي كانت تنتظر من رجل أتاحت له فرصة الاتصال المباشر بأوثق المصادر المغولية ، بل إنه في الواقع لا يرقى إلى مستوى يوحنا الكارييني فيما أملاه عن تاريخ المغول ، ولا يصل إلى مستوى وليم الروبروكي أو أودوريك فيما كتب عن عادات الصينيين ، وأغلب الظن أن الرجل لم يكن يقصد أن يكون كتابه شاملاً ، بل كان كما يتبين من آخر كلماته يكتفي بأن يتخير من المنجم الضخم الذي تحترنه ذاكرته الأشياء التي تجد هوى في نفوس مستمعيه ويذهب البعض إلى أن ماركو بولو قد أدخل بعض المحترعات الهامة إلى أوروبا ومنها المطبعة والبوصلة البحرية والبارود ، ولكنه قول يفتقر إلى الدليل وبخاصة فيما يتصل بالمطبعة، فماركو بولو كما سبق أن رأينا لم يتحدث عن عملية الطبع عندما تكلم عن العملة الورقية المطبوعة في الصين ، مع أن موضوع الطباعة كان مما يسترعى النظر ويدعو إلى الحديث المفصل ! حقيقة أن التشابه الواضح بين أقدم الكتب الأوربية المطبوعة وكتب الصينيين أن فن الطباعة قد استقى من الصين ، ولكن لا يوجد أي سبب يدعو إلى ربط هذا الموضوع باسم بولو ، ففي القرن الرابع عشر لم تكن هناك بعثات

تبشيرية للكنيسة الرومانية في شرق الصين فحسب ، بل كانت هناك أيضاً تجارة برية منتظمة بين إيطاليا والصين ، وربما يكون بعض الرحالة الآخر غير ماركو بولو هم الذين حملوا الكتب المطبوعة إلى أوروبا ، وربما يكون بعضهم قد شهد عملية الطباعة بنفسه فنقل إلى الغرب أصولها .

ولكن مهما يكن من أمر فإن رحلة ماركو بولو قد قنطرت الحوة بين الشرق والغرب ، وأصبح الطريق البرى مألوفاً ، كما أصبح الطريق البحرى مطروفاً كذلك ، فسلكته بعثات التبشير التي كان منها بعثة يوحنا مونت كارفينو الذي وصل إلى بكين بطريق البحر ، وبعثة الراهب أودوريك الذي قضى أربعة عشر عاماً مسافراً من القسطنطينية إلى كانتون بطريق البحر وعائداً منها بالطريق البرى عبر شانسي والتبت وكان أول أوربي يصف لهاसा العاصمة المقلمة للبوذيين .

وكان الغرب قد بدأ يتعرف إلى الشرق ، ولكن الخوافز التي حملت الأوربيين إلى الشرق الأقصى لم يكن لها ما يناظرها في الجانب الآخر ، فلم يكن

الصينيون ولا الهنود جواىى بحار ، ويبدو أنهم لم يجدوا في جاذبية الغرب ما يكفى لدفعهم إلى المخاطرة .

وكان الإسلام ينتشر بسرعة في أواسط آسيا فلم يعد هناك مجال للمبشرين ، وكان الذين خلفوا الخان الأعظم أقل منه تنوراً وسماحة فلم يرحبوا بالأجانب ، وعندما انهارت إمبراطورية المغول الضخمة ، انتشرت الأفكار المعادية للاستعمار التجارى الغربى وأصبحت طرق التجارة غير مأمونة أمام التجار الأوربيين ، ووقف الأتراك بسنن الطريق ، ولكن الأوربيين من أهل البحار كان لا يزال يغريهم سحر الشرق وغناه ، فان لم يكن في استطاعتهم أن يذهبوا إليه برأ فان البحر أمامهم مفتوح وهكذا بدأ عصر الكشوف الجغرافية الكبرى الذى كان من أهم آثاره كشف الأمريكتين ، ولقد كان لدى كولمبس ترجمة لاتينية لكتاب مازكو بولو كتبها بايدينو Papino ويوجد على هوامش كثير من صفحات النسخة تعليقات المخط كولمبس نفسه تشهد بأن مكتشف العالم الجديد قد تأثر برحلة البندقي الكبير .



فی التربیتۃ اجمالیۃ للانسان فردریش شیلر

مستام

الأستاذ أحمد محمد محمود

سیرتہ و فلسفہ

ولد يوهان كريستوف فردريش شيلر في قرية
مارباخ من أعمال دوقية فيرتمبرج في ألمانيا ، في ١٠ ،
أو ١١ نوفمبر سنة ١٧٥٩ . والأرجح أنه ولد في اليوم
العاشر . وهو ينتمي إلى أسرة صوابية عريقة . إذ كان
جده من كبار الخبازين الأثرياء . وربما انتمت أسرته
إلى بيرج Jörg شيلر ، الذي اشتهر بأنه من أساطين
الفناء (مايستر زينجر) في القرن الخامس عشر .
وعندما ولد شيلر كان أبوه في السادسة والثلاثين من
عمره . وكان يعمل جراحاً في ألابي فرسان بافاريا .
وظل طول حياته مخلصاً لدوق فيرتمبرج وجيشه . أما
أمه فتدعى دوروثيا كودفابيس ، وقد تزوجت والد
شيلر ، وهي في السابعة عشر من عمرها ، وأنجبت منه
ولداً واحداً ، هو فردريش ، وجملة بنات ، مات
بعضهن في طفولتهن . واشتهرت بتقواها وتدينها ،
وقدرتها على تنشئة أطفالها ، وولعها بالشعر .
ويقال إن شيلر كان يحب الوحدة منذ طفولته ،
ولهذا كره القبول المدرسية ، وأحب الانطلاق في الجبال

من البدء ، ينبغي التنويه بأن المقال سيركز على كتاب فلسفي من كتب شيلر . هذا يعني أننا لن نتناول إلا في صورة عرضية عابرة جوانبه الأدبية المتعددة ، التي تمثلت في شاعريته الفذة ، باعتباره من أعظم ممثلي الأدب الألماني الحديث ، كما تمثلت في دوره الكبير في التمهيد للحركة الرومانتكية بألمانيا . ولهذا فقد يكون من المستصوب في حالة شيلر ، وأمثاله من أصحاب المواهب المتعددة ، ألا يقتصر على مقال واحد في التعريف بتراثهم الإنساني .

وحياة شيلر تتميز مثل مواهبه بخصبها وعمقها ووفرة متناقضاتها . إذ كان طبيياً وضابطاً وشاعراً ومؤرخاً وصحفيّاً ومديراً لمسرح وفيلسوفاً ، كما أنه ذاق مرارة الفقر والحرمان ، وعانى الأمرين من طغيان دوق إقطاعي من أقصى الطغاة من الذين عرفهم ألمانيا قبل وحدتها . وإلى جانب هذا ، فإنه قد حظى بتقدير بلاده ومفكريها بوصفه مؤلفاً لمجموعة هامة من المسرحيات ، قد كان لها أثر عظيم على الفكر العالمي ، لا يقل عن أثر سوفوكليس أو شكسبير .

والغابات . وكثيراً ما سأل أمه في طفولته عدة أسئلة تد
على حيرة ميتافيزيقية ولحفة إلى معرفة سر الوجود .

وقبل بلوغه العاشرة من عمره ، نقل أبوه إلى ألابي
مرابط بمدينة لودفيجسبورج ، حيث كان يقيم الدوق
كارل أوجن - دوق فيرنبرج - الذي اشتهر بغطرسته
ومحاولاته التشبه بالملك لويس الرابع عشر ، إذ أقام
قصرأ منيفاً ومسرحاً ، كانت تعمل به فرق غناء وتمثيل
ورقص لإيطالية وفرنسية .

وانجبت نية أبويه منذ طفولته إلى إلحاقه بخدمة
الكنيسة ، ولهذا التحق بإحدى مدارس اللغة اللاتينية
في لودفيجسبورج ، تمهيداً لإرساله إلى إحدى كليات
اللاهوت . وهناك أظهر نبوغاً وميلاً إلى تذوق الشعر
اللاتيني . وبعد انتهاء دراسته بالمدرسة اللاتينية ، لم
يستطع متابعة الدراسة وفقاً للمناهج الذي رسمه أبواه ،
لأن دوق فيرنبرج اختاره للإلتحاق بمدرسة حرية
أنشأها في دوقيته ، فخضع أبوه صاغراً لرغبة الدوق ،
وكتب الإقرار المألوف في مثل هذه الأحوال ، بعدم
ترك ابنه خدمة الدوق طول حياته .

وكان شيلر في الثالثة عشرة من عمره ، عندما أصبح
طالباً في المدرسة الحرية . وظل بها ثمانى سنوات . وفي
هذه المدرسة ، ينقسم الطلبة إلى طائفتين : طائفة
متميزة وتدعى chevalier ، وأخرى عادية وتسمى
élèves . و (الشفاليه) يميزون في طريقة أكلهم
ونومهم . إذ كانوا ينامون على أسرة خاصة ،
ويأكلون على مائدة على شكل حدوة الفرس ، ويباح
للمتفوقين منهم تقبيل يد الدوق . أما (الإليف) ،
ومن بينهم شيلر ، فعليهم أن يقتنعوا بمنزلتهم الوضيعة ،
وفي المناسبات السعيدة ، يباح لهم تقبيل ذبل معطف
الدوق ، بدلا من يده !

وتعلم شيلر في المدرسة الحرية اللغات : اليونانية ،
واللاتينية والفرنسية ، والرياضيات والجغرافيا والتاريخ .

ودرس القانون ، ولكنه لم يبد شغفاً به . ونقلت المدرسة
الحرية بعد ذلك إلى شتوتجارت ، وأنشئ بها قسم خاص
بالدراسات الطبية . وطلب شيلر الإلتحاق بهذا القسم
بسبب كراهيته للقانون . وتضمن منهج دراسته دروساً
في علم النفس ، والأخلاق ، وعلم الجبال . وكثيراً
ما كان الأستاذ آبل Abel ، أستاذ علم النفس
يستشهد أثناء محاضراته بأمثلة من الأدب ، ولعل شيلر
قد رضى بالبقاء في هذه المدرسة ، من أجل تمتعه
باللحظات القليلة التي كان يستمتع فيها إلى مثل هذه
الأمثلة الأدبية الضئيلة .

وكان يقرأ الأدب خلصة ، وأعجب بكتابات
كلوشتوك عن المسيح . وقرأ فقرة من ترجمة الشاعر
الألماني فيلاند ، لعطيل ، وهو في السابعة عشرة من
عمره . وتضايق بسبب إقحام شكسبير بعض الأحداث
الجزلية ، في أكثر مواقف المأساة جدية . وأعجب
كثيراً بروسو . وألف أول دراما في هذه الفترة ،
وأسمها « طالب ناسو » ، وأحدثها منقولة عن الواقع ،
إذ هي تدور حول مأساة زميل لشيلر ، انتحر أثناء
الدراسة . وألف كذلك مأساة أخرى عن « حياة كوزيمو
دى مديشى » ، ولم يعن بهاتين الروايتين إطلاقاً فيما بعد .
وكان موضوع البحث في الإمتحان النهائي هو :
« الفلاسفة والفسولوجيا » . ولم يرض الممتحنون عنه ،
واضطر للبقاء سنة أخرى ، أمضاها في أسوأ حال .
وفي امتحان التخرج ، تقدم ببحثين أحدهما باللاتينية ،
والآخر بالألمانية عن « الصلة بين طبيعة الإنسان
الحيوانية ، وطبيعته الروحية » . وأقر الممتحنون نشر
هذا البحث ، وتخرج من المدرسة الحرية في ١٤
ديسمبر سنة ١٧٨٠ .

وعين طبيباً لألابي مدفعية مرابط بشتوتجارت ،
وكان يحمل لقباً متواضعاً هو « فيلدشيرر »
Feldscherer . ولم يكن من حقه حمل سيف مثل

وعرف في هذه الحقبة نساء من مختلف الأعمار والطبائع ، كما عرف أنواعاً شتى من الحب ، فقد أحب « فراو فيشر » حباً افلاطونياً ، وكانت في الثلاثين من عمرها . ثم تعلق بعد ذلك بشارلوت التي لم تتجاوز السادسة عشرة من عمرها ، وحاول أن يزوجه ، ولكن شارلوت لم تدرك تماماً مدى أفتتانه بها . وكان من الطبيعي أن يتجه بعد ذلك إلى نوع آخر من النساء ، فعرف « اللعوب » مرجريت ، ابنة ناشر كتبه ، كما عرف بعدها مدام « شارلوت فون كالب » وهي مطلقة ضابط فرنسي ، ومن النساء الشهيرات في تاريخ الفكر الألماني ، فقد عرفها كذلك « جان بول ريشتر » ، و « فيشته » ، و « هرذر » . وكره بعد ذلك هذا الطراز من النساء ، وعاد إلى العذارى مرة أخرى ، وافتتن بهريت فون أرني ، وكانت في التاسعة عشرة من عمرها . وتبادلا الحب ، ولكن عائلتها رفضت أن تعرضها للهلكة ، بالزواج من شاعر مغمور . وانتهى به المطاف إلى الزواج من « لوته » ، بعد دراسة عملية وافية للنساء ، هم بغير جدال أولئك الذين يتبعون الصلة بين حياته الأدبية ، ومغامراته النسائية .

• • •

وعكف شيلر بعد نجاح مسرحيته الأولى : « اللصوص » على التأليف المسرحي ، ولاقت بعض مسرحياته ، مثل « اللسيمة والحب » Kabale und Liebe نجاحاً ماثلاً لنجاحه الأول . كما أخفق في أحيان أخرى ، بسبب عدم صلاحية رواياته للتمثيل ، وتعرف بدالبرج Dalberg ، وهو مدير لأحد المسارح ، وساعده في عمله ، لقاء أجر ثابت هو (٣٠٠ جولدن سنوياً) ، إلا أن خلافاً نشب بينهما ،

بقي الضباط . وكره عمله ، ولم يتصف بالمهارة في أدائه . ولهذا كثيراً ما احتدمت الخلافات بينه وبين رؤسائه . وأقبل في أنهم على القراءة في الأدب ، بعد أن كانت محرمة عليه طوال مدة دراسته ، كما قام بكتابة أول مسرحية مشهورة له ، وهي « اللصوص » Die Räuber وعرضت على الناشرين ، وحدد شيلر خمسين جولدلين (ما يوازي أربع جنيهات مصرية) ثمناً لها . ولكن الناشرين لم يرضوا عن ذلك . وقام بالوساطة بينه وبين الناشرين صديقه « بترسن » . ووعده شيلر بزجاجتين من النبيذ البورغوني ، لو نجح في مساعاه ، غير أنه أخفق . وعندما تكررت المحاولة ، نجح أصدقاء آخرون في إقناع الناشرين ، ونشر العمل في فرانكفورت دون ذكر اسم المؤلف ، ثم مثلت المسرحية بعد ذلك في مانهايم ، وصادفت نجاحاً باهراً ، وشجعه ذلك على الاستمرار في كتابة المسرحيات .

وغضب دوق فيرتمبرج من اشتغاله بالكتابة المسرحية ، ومن مغادرته مقر عمله إلى مانهايم ، بغير معرفته . ولهذا أمر بحجزه في المعسكر مدة أربعة عشر يوماً ، كما أصدر كذلك أمراً بمنعه من الاشتغال بالكتابة . وصمم شيلر على عدم الإذعان للدوق ، الذي اشتهر بالقسوة والغلظة . وهرب من شتوتجارت إلى مانهايم . وحاول الدوق تعقبه ، وطالب المسئولين في مانهايم بتسليمه . ومنذ ذلك الوقت ، بدأت متاعب شيلر ، أو بدأت حياته الحققة بمعنى أصبح . فقد تعرض للجوع والحرمان والتشرد ، بعد أن فقد وظيفته الصغيرة ، وبعد أن اضطر إلى الاقتراق عن والديه . وازدادت أحواله سوءاً بسبب ترفعه وإيائه ، ونفوره من كل فعل يحط من كرامته ، أو يدل على تراجعته عن مصيره الذي اختاره لنفسه .

فقد ظن دالبرج أن قريحة شيلر أجذبت ، ولهذا اضطّر شيلر إلى التوقف عن كتابة المسرحيات ، واتجه إلى إصدار مجلة اسمها Rhemish Thalia لم يقدر لها النجاح المرجو .

وازداد اضطراب شيلر ، وكثرت تنقلاته بين المدن الألمانية الكثيرة بحثاً عن أى عمل يتلاءم مع مواهبه الأدبية . ولم يشعر بأى اطمئنان إلا بعد أن قابل كيرنر Körner ، الذى كان يعمل مستشاراً للبلاط فى درسدن ، ومن المولعين بالفلسفة والموسيقى والأدب والتاريخ ، ومن أفضل الملحنين بفلسفة كانط بوجه خاص . وتأثر شيلر بثقافته تأثراً ملحوظاً ، وظهرت آثار ذلك فى كتابه رسائل فلسفية Philosophische Briefe وفى إقدامه على إتمام روايته المشهورة : دون كارلوس .

ولن يهتنا بعد ذلك من حياة شيلر إلا الفترة التى أمضاها فى كل من فيمار وبيننا . فقد كانت فيمار كعبة الفكر والأدب فى تلك الأيام . ومن الواجب إرجاع الفضل فى ذلك إلى دوق فيمار ، وثقافته الرفيعة ، وتشجيعه للأدباء والمفكرين .

ووصل شيلر إلى فيمار فى يوليو سنة ١٧٨٧ ، وعرفته فراو فون كالب - التى نوهنا بصلتها به - بالمجتمع الأدبى هناك . فتعرف بهردر وفيلاند ، وكان يشرف على تحرير مجلة « ميركورى » Mercury ثم قابل بعد ذلك « جوته » بعد عودته من إيطاليا ، وكان لقائهما الأول فاتراً ، بعد أن تغيرت نظرة جوته إلى الفن والأدب ، بسبب تأثره بالفن الكلاسيكى فى إيطاليا غير أنه سرعان ما زال هذا الأثر ، وتوطدت الصلة بينهما إلى أبعد حد ، وظهر هذا بجلاء بعد سنة ١٧٩٥ ، بعد أن تعددت اللقاءات بينهما ، وبعد أن أدرك جوته تعدد جوانب شيلر ، وأنه ليس مجرد مؤلف لمسرحية ناجحة مثل « اللصوص » .

وساعده أصدقاؤه على الحصول على وظيفة ثابتة ، مدرساً للتاريخ فى جامعة بينا . وتزوج شيلر سنة ١٧٩٠ بمجرد اطمئنانه إلى دخل ثابت . وقوبل فى بينا بحفاوة بالغة بوصفه مؤلف « اللصوص » و « دون كارلوس » وهناك قابل أصدقاء عديدين من المشتغلين بالفلسفة والفكر من أمثال همبولت ، وفيشته الذى كان قد عين أستاذاً للميتافيزيقا خلفاً للفيلسوف راينهولت . كما كانت « بينا » من أهم معاقل الرومانتيكية فى مهبها . ففىها عقدت أهم ندوات الرومانتيكين الألمان الأولى ، وكثيراً ما نشب الخلاف بين الشعراء ، من فرط حماسهم فى تحديد اتجاهات النزعة الرومانتيكية الحديثة ، وبيان اختلافها عن المذهب الكلاسيكى ، وحدثنا مراجع تاريخ الأدب عن استفحال الخلاف بين شيلر وشليجل فى هذا المضمار .

• • •

واختار شيلر موضوع التاريخ القديم من العصور البدائية إلى عصر الإسكندر الأكبر ، موضوعاً لمحاضراته الخاصة بالسنة الأولى . واتجه فى هذه الحقبة إلى تعمق التاريخ . وأعجب بعض المفكرين ، مثل « كيرنر » بكتاباته التاريخية ، إلا أن البعض الآخر ، قد أرجع شهرة هذه المؤلفات إلى قلة المشتغلين بالكتابة التاريخية فى ألمانيا خلال القرن الثامن عشر ، كما أرجعها كذلك إلى شهرة شيلر شاعراً ومؤلفاً مسرحياً . ولم يكتشف شيلر فى كتاباته أية وقائع تاريخية جديدة ، كما أنه لم يتميز بآراء خاصة لم تعرف من قبل . إلا أن كتاباته قد إكتسبت بأمانتها ، واعتمادها على المراجع الموثوق بها . وكان أفضلها ما كتب عن ثورة الأراضى الواطئة

Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande von der Spanischen Regierung.

وأهدى ملك السويد « شيلر » خاتماً ماسياً لأنه أنصف السويد عند كلامه عنها في كتابه « تاريخ حرب الثلاثين عاماً »

Geschichte des Dreissigjährigen Krieges

وأيّاً كان الرأى الآن في قيمة أبحاث شيلر في التاريخ، فلا جدال في أنها قد أفادته في مسرحياته التاريخية بعد ذلك. وفي محاضراته الثانية في جامعة بينا، اختار موضوع الإستايطيقاً بدلاً من التاريخ، وازداد الإقبال على محاضراته. فكان الطالب يدفع مبلغ لويس دور (ما يوازي الجنيه) عن المحاضرات التي يستمع إليها.

• • •

وتوطدت الصلة بينه وبين جوته في فترة إقامته في بينا، وخاصة بعد سنة ١٧٩٤. وكثيراً ما أمضى جوته أياماً طويلة معه عند زيارته إلى بينا، وكثيراً ما تبادلوا الرأى في مختلف الموضوعات. واعترف جوته بأن شيلر هو صاحب الفضل في إعادته إلى كتابة الشعر بعد انقطاعه عنه، واتجاهه إلى العلم، وأنه أعاده إلى الشباب ثانية. واشتركا سوياً في كتابة « إبيجرامات » تميزت بشدة سخريتها. وفي هذه الفترة وهن اهتمام شيلر بالفلسفة والميتافيزيقا، وازدادت عنايته بالشعر. وقد يعزى هذا التغير إلى أثر جوته، لأنه كان يرى الشعر في منزلة أسمى من الفلسفة. فقيه على حد قوله كل شيء يبدو في صورة حقيقية حية بهيجة متوافقة، بعكس الفلسفة التي تظهر الأشياء جامدة مجردة مصطنعة. وفي الشعر، تبدو الحياة في صورة متألفة، أما الفلسفة فأنها تظهرها مليئة بالتناقض والمتنافرات. وعلى هذا يصح في نظر جوته اعتبار الشاعر وحده هو الإنسان بمعنى الكلمة. وبدا التعاون بينهما في صورة أخرى، إذ كان جوته مديراً لمسرح فيمار، وساعده

شيلر في إدارة هذا المسرح، واشترك الإثنين في تنقيح أغلب روايات شيلر، مثل فالنشتين ووليم تل. وبفضل هذا التعاون ظهرت هذه المسرحيات في أفضل صورة مستطاعة.

فلا عجب بعد أن توثقت الصلة بين الإثنين إلى هذا الحد، أن يقرر شيلر الانتقال إلى فيمار، حتى يصبح قريباً من صديقه ومن مسرح فيمار. ولا شك أن سخاء دوق فيمار كان من أهم دوافع هذا القرار. إذ كان شيلر مرهقاً بسبب أعبائه المالية الكثيرة، فلم يزد راتبه برغم ترقيته إلى الأستاذية إلى أكثر من ٢٠٠ تالر (ما يوازي ٤٠ جنيهاً مصرياً) في السنة. ويضاف إلى ذلك كثرة نفقات مجلة "Horen" التي كان ينفق عليها. وازداد نشاط شيلر في فيمار برغم ضعف صحته وتحمله آلام المرض في صمت. وحاول بالإشتراك مع جوته رفع مستوى التمثيل والإخراج المسرحي. وترجمت في هذه الفترة أهم روائع الأدب الأجنبية التي لم تكن معروفة في ألمانيا حتى ذلك الوقت. وأشرف الإثنين على إخراجها وتمثيلها في مسرح فيمار. ونفرغ شيلر للشعر وللكتابة المسرحية، وانقطع عن كتابة المقالات الفلسفية، وعن تأليف الكتب التاريخية. وكتب مسرحيات عن عذراء أورليان، وعروس مسينا Die Braut von Messina وعن ماري ستيوارت ووليم تل. وازداد تقدير مواطنيه له، وأنعم الدوق عليه بلقب « هوفاهيج » Hoffähig، وهو لقب يبيح له حق الظهور في البلاط. وكانت زوجته تتمتع بهذا الحق من قبل، وحرمت منه بسبب زواجها من شخص ليس لديه هذا اللقب. وابتهج شيلر لتقدير الدوق من أجل أولاده الثلاثة و « لولو » وهو اسم تدليل زوجته. وترك شيلر عيلين فتيين ناقصين هما

فاربك Warbeck ، وديمترىوس Demetrius ومات في ٩ مايو سنة ١٨٠٥ ، في الخامسة والأربعين من عمره .

• • •

هذه خلاصة مركزة لحياة شيلر القصيرة والعميقة ، ولا يختلف المؤرخون كثيراً في إشاراتهم بدوره وبدوره جوته في خلق أدب ألماني عالمي . فلم تعرف أكثر المحاولات الأدبية السابقة لها خارج ألمانيا إلا فيما ندر . ولا يختلف المؤرخون كذلك في الثناء على شيلر ، وتشائعه واعتزازه بذاته ، وعدم استسلامه لليأس أو القنوط ، لأنه لم يكن متشائماً ، إذ اعتقد في وجود قوة في الإنسان تساعد على التمسك والتحليق بعيداً عن أوصاب الحياة .

• • •

بقي بعد ذلك الكلام عن فلسفة شيلر ، وفلسفته الجمالية بوجه خاص . وقد أدرك شيلر نفسه مدى اختلافه عن الفلاسفة الذين تقتصر مهمتهم على التأمل البحت . ولهذا قال في رسالة إلى فيشته : « إنني لا أود توضيح أفكارى إلى الآخرين فحسب ، بل أود أن أقدم لهم روحى بأسرها ، كما أحاول التأثير في أحاسيسهم بالإضافة إلى عقولهم » . وأدرك أحياناً صعوبات الجمع بين خصائص الشاعر ، وخصائص الفيلسوف ، وقال : « في الوقت الذى يطرح فيه الفيلسوف خياله جانباً ، وفي الوقت الذى لا يعنى فيه الشاعر بالتجريد ، فإننى أرى نفسى مرعاً ، عندما أعمل شاعراً وفيلسوفاً في نفس الوقت على الاحتفاظ بالقدرتين (الخيال والتجريد) . ولن أستطيع المحافظة على تجانس القدرتين ، إلا اعتماداً على جهد فكرى باطنى مستمر » . وفي أحيان أخرى أظهر تشككاً في

فلسفته الفريدة بعد امتزاجها بروح شاعرية ، مما أدى إلى انكار البعض انتهاءها إلى الفلسفة أو الشعر معاً . ولهذا أرسل إلى جوته يقول : « إن عقلى يعمل وفقاً لطريقة رمزية ، فأنا أرفرف مثل الطيور الهجينة . وأحار بين التصور والتأمل ، وبين المنطق والشعور ، والاعتماد على الفهم والقرينة الخلاقة . هذه الحالة هى التى جعلت أفكارى وأشعارى ، وخاصة في مستهل حياتى ، تبدو في صورة حمقاء بعض الشيء . فقد كان جانبي الشعرى يطنى ، عندما كان الواجب أن أنفلس ، كما أن روحى الفلسفية كانت تتحكم ، عندما أود قول الشعر . وحتى الآن ، كثيراً ما يتدخل الخيال في تفكيرى المجرد ، كما يقتحم الفهم - في برود - أشعارى » .

ولكننا في الحقيقة ، وبعد قراءة بعض كتابات شيلر الفلسفية ، قد نرى أنه ظلم نفسه كثيراً بهذا التحليل . فلا يصح إنكار أهمية أكثر أفكاره الفلسفية ، في علم الجمال بوجه خاص ، وقد أشاد بذلك كثيرون ، في مقدمتهم هيجل وشلنج ، وإن كان بعض الأدباء ، وأذكر منهم ستيفان تسفايج ، لم يرضوا عن تجربة الجمع بين الشعر والفلسفة . فقال تسفايج في كتابه عن « هيلدرلين » بأن شيلر بالذات ، قد كان من أهم أمثلة صحافة إضاعة الشاعر وقته في التفلسف ، وكأن قول الشعر وحده لا يكفي ، وصب تسفايج لعناته على كانط وكتابه نقد الحكم ، لأنه كان سبباً في اتجاه أكثر الشعراء الرومانتيكين من أمثال : جان بول ريشتر ، وشليجل ونوفاليس إلى ترك الشعر الحق ، ومحاولة كتابة مؤلفات فلسفية ضحلة .

هذا يدلنا على أن تجربة الجمع بين الشعر والفلسفة لا تلقى تأييداً على الدوام . ولكن الرسائل التى ننوى عرضها في هذا المقال قد استطاعت إثبات أهميتها الفلسفية .

الرسائل

ولها قصة طريفة ينبغي ذكرها ، قبل البدء في تلخيصها إذ هي تدل على مدى ترفع شيلر ، وعدم تقبله أية هبة أو منحة بغير مقابل . فيقال إن الكاتب الدنماركي ينس باجيسين Jens Baggesen قد أعجب به أيما إعجاب . فلما عاد إلى وطنه تحدث عنه ملياً إلى أمير أوجستبرج Augstenberg ، وإلى وزيره الكونت فون شيملمان Schimmelmann . وسرعان ما تأثر الأمير والوزير بهذاثناء . فلما عرف الأمير بعد ذلك بحالة الضنك التي يحياها شيلر (١٧٩١) وبتوجهه من آلام المرض ، رأى إرسال منحة تقدر بثلاثة آلاف تالر إلى شيلر ، على أن يدفع ألف تالر إليه سنوياً .

وقد قبل شيلر هذه المنحة ، ولكنه رأى أن يهدي الأمير مجموعة من الرسائل الفلسفية اعترافاً بفضلها ومآثره ، وكما تلقى المنحة على ثلاث دفعات ، فإنه قد نظم رسائله في ثلاث مجموعات أيضاً ، كتبها في سنتي ١٧٩٣ ، ١٧٩٤ . وتتألف المجموعة الأولى من تسع رسائل ، وتدور حول فكرة تحويل الدولة من صورتها الخاضعة للطبيعة إلى صورة مثالية ، مع بيان العوائق التي تحول دون إنجاز ذلك . أما المجموعة الثانية ، فتألف من سبع رسائل ، تتضمن تحليلاً لمعنى الجمال . ثم نجى آخر مجموعة ، وهي مؤلفة من إحدى عشرة رسالة ، موضوعها : مهمة الفن . ولكننا في هذا العرض الموجز لن نلتفت إلى هذه الأقسام الثلاثة .

• • •

وترتكز نظرية شيلر على افتراض أن الإنسان يتبع عالمين ، وأنه مرغم على اتباع طريقتين متعارضتين في

إذ ندر ظهور مؤلف في علم الإستاطيقا ، لم يعن بعرضها ، والتنويه بقيمتها . ولا بد من إرجاع ذلك إلى معرفة شيلر العميقة بفلسفة معاصريه . فقد قرأ فلسفات بعضهم مثل كانط ، وقابل البعض الآخر مراراً في « بينا » من أمثال راينهولت ، وفيشته ، وهيمولت ، وإلى جانب هذا ، فقد عرف الفلاسفة اليونانيين ، وقرأ أكثر مؤلفاتهم باللغة اليونانية نفسها . وهذا يعني أنه لم يكن مجرد مردد لفلسفة كانط ، كما يقال أحياناً في معرض الاستخفاف بفلسفته . ففى فلسفة الجمال بوجه خاص ، استطاع تعمق عدة موضوعات لم يطررها كانط ، وخاصة في رسائله : « عن الشعر في صورته الفطرية ، وفي صورته العاطفية » . ففيه مقارنة فلسفية بين اتجاه اليونانيين الطبيعي ، والاتجاه الحديث المثالي . ولم يصف من أعقبوه من فلاسفة تاريخ الفن ، من أمثال شليجل وشلنج وهيجل شيئاً ذا قيمة إلى فكرته ، غير تسمية الاتجاه الأول بالكلاسيكي ، والاتجاه الآخر بالرومانتيكي .

ونحن إلى الآن ما زلنا نستطيع أن نقرأ في شغف قرائه الفلسفي وعلى الأخص :

الرسائل الفلسفية Philosophische Briefe ومقالة
عن الصلاح والفقران Über die Anmuth und
Würde ورسائله في الشعر في صورته الفطرية ، وفي
صورته العاطفية

Über die Naive und Sentimentalische Dichtung.

وإلى جانب كل هذا الرسائل الفلسفية ، التي سنغنى بتقديمها في هذا المقال وعنوانها « في التربية الجمالية للإنسان »

(Über die aesthetische Erziehung des Menschen.

التي فرضتها عليه . وأول ما يذكره بهذه الحرية هو الفن .

على أن الخلاص من هيمنة الدولة وسيطرتها ليس مسألة هينة ، كما يبدو من الكلمات السابق ذكرها . إذ أن هيمنة الدولة والطبيعة قد ارتبطت بسيطرة العلوم الخاصة للضرورة ، وما فيها من ابتعاد عن كل ما هو روحي ، وتمزيق لما له وحدة أصلية . وتزيد الأمور تعقيداً بفعل السيطرة الحكومية وجهازها المصطنع . ومن ثم أصبح التحرر من الضرورة أمراً شاقاً . فالدولة بمضى الزمن لم تعد بحاجة إلا إلى الزر اليسير من قدراتنا ، كما أنها قد أصبحت تشعر بعداء نحو كل من يحاول التحرر ، أو الإفلات من الدور المحدد الذي قرره له . والعلم كذلك في أساليبه التحليلية ، وشدة التصاقه بالطبيعة والواقع ، قد أضعف من خصب الخيال وحرية ، كما غدا الحس سيد الموقف ، وأصبح المنهج التجريبي لا يحرص على شيء سوى التركيز على التجربة والتزام حدودها ، وتمنح ذلك عن قمع الخيال وخضوعه لنظام آلي رتيب ، وتوقفه عن الإنطلاق بحرية تساعده على تأكيد وجوده . وإذا كانت الأجسام في حاجة إلى ممارسة تدريبات بدنية مختلفة ، تقوم فيها بتحريك أعضائها بحرية ، فلا جدال أن الملكات الإنسانية بالمثل في حاجة هي الأخرى إلى تدريبات ، ويترتب على استخدام هذه المواهب بحرية ظهور الفن .

وشيلر هنا يعنى الفن بمعناه الروحي العميق ، إذ هو لا يعنى الفن الجزئى الخاضع لضرورات الطبيعة أو الذى أصابه داء العصر ، أو الذى أصبح ماثلاً للعلم في شدة خضوعه للقوانين والقواعد والأصول . ولكن كيف يستطيع الفنان أن يؤمن نفسه ضد مساوئ عصره التى تحيط به من كل ناحية وهل يقصد شيلر عدم الاعتراف بالواقع أو تجاوزه ؟

نفس الوقت ، كما أنه مطالب بتلبية مطالب كلا الطرفين ، إلى جانب ضرورة التوفيق بين ما يظهر من تعارض بينهما . وتحقق هذه الغاية بوساطة العنصر الجمالى (الإستاطيقى) الذى يوحد بين المادة والشكل ، وبين ما هو حسي ، وما هو عقلى . ولن يصبح الإنسان حراً ، إلا بعد تحقيق هذا التوافق . فلا يصح اعتباره حراً ، ما دام يتبع أى حافز من هذين الحافزين .

• • •

ولم ير شيلر الجمال وسيلة لتحقيق التوافق النفسى فى الإنسان فحسب ، إذ هو قد رآه كذلك الوسيلة الوحيدة لتخليص المجتمع من شروره . فقد شكّا في رسالته الثانية من أحداث عصره ، وخضوعها المطلق للضرورة ونجاحها في إخضاع كل ما هو إنسانى وروحي لمشيئتها . فقد أصبحت المنفعة صنم العصر الأكبر ، ومن واجب الجميع الانحناء لهذا الصنم ، وإعلان ولائهم له . وفى مثل هذه الحالة ، لم تعد لقيمة الفن الروحية أى اعتبار . ولقد نجحت الأبحاث الفلسفية المجردة من كل روح فى القضاء على الخيال الإنسانى ، وترتب على ذلك انكماش رقعة الفن ، فى نفس الوقت الذى ازدادت فيه سيطرة العلم وهيمنته . ورأى شيلر أن مساوئ عصره السياسية لن تحل إلا بوساطة العناية بالجمال ، لأن الاهتمام بالجمال وحده هو الذى سيحىء بالحرية .

ويوضح شيلر رأيه هذا ، الذى قد يبدو غريباً لأول وهلة بقوله : إن الطبيعة هى التى تميز الإنسان ، إذا رآته عاجزاً عن استخدام حريته وروحه ، ولكن الإنسان قد لا يرضى عن الاستسلام للطبيعة ، ويحاول بعقله اكتشاف أمرها ، ويترتب على ذلك نجاحه في إبداع شيء من اختياره عوضاً عن المعطيات الطبيعية . وبذا يستيقظ الإنسان من سباته المترتب على خضوعه للحس ، ويعرف نفسه وروحه . وينتهى شعوره السلبي تجاه الدولة ، وتجاه ما ظنه قوانينها الطبيعية ، والضرورات

إن شيلر لم يلبجأ إلى مثل هذا الحل . إذ رأى من واجب الفنان السعى نحو الجمع بين الممكن والضرورى ، بحيث يتحقق امتزاج هذين العنصرين فى « المثال » . فهو بحث على الاعتراف بضرورات الحاضر ، دون الخضوع لها خضوعاً مطلقاً ، كما أنه يدعو إلى السعى نحو تحقيق الأشياء الحققة التى تحتاجها الآخرون ، وهذا شئ آخر غير الخضوع لزوجاتهم العابرة .

فنحن لا نستطيع إنكار وجود مطلبين متعارضين عند الإنسان . المطلب الأول يدعو إلى ضرورة الخضوع للواقع والضرورات المادية ، أى أن يصبح الإنسان جزءاً من العالم أو الواقع . فاذا أراد الإنسان ألا يصبح جزءاً فى هذا العالم ، فعليه أن يبتدع شيئاً ، أى يصنع شكلاً متميزاً متوافقاً بفرضه على كثرة المادة المضطربة .

فهناك إذن حافزان فى الإنسان ، أحدهما حسى مرتبط بالجانب الطبيعى أو الحسى فى الإنسان ، ويرى إلى تقييده بقيد الزمن وتحويله إلى كيان مادى ، وجعله يقنع بالوجود المتناهى ، وعدم البحث عن التسامى أو عن أى لامتناهى ينتمى إلى غير الحاضر . أما الحافز الثانى ، الذى أسماه شيلر : الحافز الصورى ، فينبع من طبيعة الإنسان العقلية وتعلقه بالمطلق ، وهو يسعى إلى تحريره ، وإلى المحافظة على كيانه وسط اضطراب الظواهر الطبيعية . وإذا هيمن هذا الحافز كان معنى ذلك هو اختفاء كل العوائق الطبيعية ، وتضخم الذات وعدم خضوعها للحس ، وتمكنها من القضاء على كل النقااض بواسطة الفكر المثالى . وإذا حدث ذلك ، شعرنا وكأننا لم نعد خاضعين لزمان ، وكأننا صوت كلى يعبر عن الروح والإنسانية كلها .

ولأول وهلة يبدو هذان الحافزان متعارضين . فكيف إذن نستعيد وحدة الطبيعة الإنسانية ؟ وأول حل يتبادر إلى الأذهان هو خضوع الحافز الحسى بغير قيد أو شرط للحافز العقلى . ولكن مثل هذه السيطرة ، حتى

لو تحققت ، فإنها لا تعد حلاً موقفاً فى نظر شيلر ، لأنها ستترك الإنسان مشتتاً . ومن الواجب لذلك إبقاء الحدود الفاصلة بين الحافزين . فلا ينبغى أن يتدخل الحس فى أى شئ يخص العقل ، كما ينبغى ألا يقرر العقل شيئاً يخص الشعور . ومعنى ذلك هو إدراك الاختلاف الضرورى القائم بين الحافزين ، وعدم الخلط بينهما . ولن تتحقق هذه النتيجة إلا بفضل التعلم والثقافة . فبفضلهما تم حماية الملكات الحسية من تأثير الحرية ، كما تم كذلك حماية الشخصية الإنسانية من طغيان الحس . فلا ننسى أن العالم ممتد فى مكان وزمان ، ويتألف من أشياء دائمة التغير ، ومن ثم ينبغى أن تكون الملكات التى تربط الإنسان بالعالم قادرة على التميز ، وعلى الإحاطة بأكبر قدر من الجزئيات . غير أن هذه الملكات ينبغى أن تركز على جوهر راسخ يتصف بالاستقلال والحرية ، والقدرة على الوقوف فى وجه الطغيان الحسى ، إذا تجاوز حدوده .

من هذا يتضح ضرورة صقل الإنسان بحيث يحقق غايتين : الحصول على أكبر قدر من المادة المعطاة نتيجة للقاءاته المتعددة بالعالم . ثانياً : ضمان تقوية الجانب الإرادى ، وجعله مستقلاً عن المعطيات الخارجية . فإذا تعاونت هاتان الغايتان ، أمكن للإنسان أن يسمو بوجوده إلى أعلى مرتبة . فبدلاً من استسلامه للعالم الطبيعى ، فإنه سيجعل هذه الدنيا بما فيها من ظواهر متعددة كامنة فى نفسه ، كما أنه سيوفق بينها وبين وحدة عقله وروحه .

على أنه فى حالة الانحراف ، تتحقق نتيجتان عكسيتان . فقد تقوم الملكية السلبية التقبيلية بدور الإرادة أو قد تملى الذات نفسها على المعطيات الخارجية ، بحيث تتخذ هذه المعطيات شكلاً ذاتياً خالصاً . فإذا أصبح الحافز الحسى مهيمناً ، كان معنى هذا اختفاء الكيان الإنسانى ، ونهاية الشخصية الإنسانية . وإذا ساد الحافز

العقل ، تحول كل شيء إلى شكل بغير مضمون ، أى أصبح مجرد أشكال مجردة خاوية . فالحافزان إذن في حاجة إلى ما يقيدهما . ولا يعنى هذا الحد من قدرة الحافز الحسى ، أو إضعاف قدرته على الإدراك الحسى ، إذ ينبغي أن يظل الحس قوياً ، وأن يقوم بمهمته على خير وجه شريطة ألا يضعف من نشاط الحافز العقلى المائل له في ضرورته . ومشكلة التوفيق بين هذين الحافزين هى مشكلة العقل ، وحلها يعنى الوصول إلى الكمال ، لأنها غاية الإنسانية بأسرها . فعلى الإنسان كما ذكر شيلر ألا يسعى من أجل إدراك الأشكال العقلية (الروحية) على حساب واقعيته ، كما ينبغي ألا يسعى من أجل الواقع على حساب الشكل . وعليه بالأحرى أن يوازن بين الجانبين ، لأنه لن يصبح إنساناً حقيقياً ، إذا حقق رغبات أى حافز مع إنكار الحافز الآخر ، أو إذا حقق رغباتهما بالتبادل ، لأنه لو اكتفى بالجانب الحسى ، لظل وجوده المطلق نتيجة لهذا سرّاً مغلقاً في نظره . ولو اكتفى بالجانب العقلى وحده فإنه سيعجز عن إدراك وجوده الشخصى ، وكيف يتحقق في الزمن . ولكن إذا استطاع أن يشعر بوجوده المادى ، وبوجوده الروحى معاً ، فإنه سيدرك إنسانيته إدراكاً كاملاً .

وحدوث ذلك يؤدى إلى تنبه حافز جديد في الإنسان ، سيبدو متعارضاً مع كلا الحافزين ، ولهذا السبب ، فإنه سيبدو مختلفاً . وهذا الحافز أسماه شيلر حافز «العب» . ويشعر شيلر بأن هذه الكلمة ستبدو غير مستساغة ، ولذا يقول في رسالته الخامسة عشرة : «لعلك قد شعرت بإغراء على الاعتراض ، وعلى الظن بأننا قد حططنا من قدر الجمال عندما جعلناه مجرد لعب . وربما ظننت أن الأشياء الجميلة قد انحطت إلى مرتبة

الأشياء التافهة ، التى ارتبطت في أذهاننا بكلمة «العب» . ألا يسمى هذا الاصطلاح إلى مكانة الجميل الذى ننظر إليه أساساً من أسس الحضارة ، إذا جعلناه مجرد (لعب) . وألا يتعارض ذلك مع الفكرة التجريبية عن اللعب ، التى لا يلزم أن تكون مرتبطة بالتدوق الجمالى . ولا يرى شيلر أن استخدام الكلمة سيؤدى إلى أية إساءة فهم ، أو إلى الخط من قيمة الجمال ، شريطة ألا نتخيل عند استماعنا إلى كلمة (لعب) الأشياء المادية أو الغايات المادية ، التى تربط بينها وبين اللعب . وليس هناك ما يدعو إلى الاعتراض على كلمة (لعب) ما دمنا عند اللعب نشعر باكتمال الشخصية الإنسانية وتوافقها . وفكرة اللعب قد جاءت من تأثر شيلر بكانط . فان كانط قد استخدمها كذلك عند كلامه عن الحكم الجمالى للدلالة على ما تقوم به الملكات الإنسانية بحرية وهى متوافقة .

ونستطيع تحديد دور حافز اللعب بالرجوع إلى الحافزين الحسى والصورى . فالحافز الحسى يختص بالجوانب المادية كافة ، أى بكل ما يظهر بطريقة مباشرة للحس ، أما الحافز الصورى ، فيعنى بالخصائص الشكلية أو الصورية في الأشياء وبكل صلاتها بملكانتا العقلية . ومن ثم فإن موضوع حافز اللعب هو الجمع بين الشكل والحس ، أى تحقيق الشكل الحسى أو الجميل .

• • •

وبعد كل هذه المقدمات التى بين فيها شيلر ، كيف يتحقق الجميل بتوفيقه بين الحافزين الحسى والعقلى بوساطة ما دعاه : حافز اللعب ، تكلم عن الجميل ، فذكر أنه ليس خاصاً بالأشياء الحية فحسب ، لأن العمود الرخامى برغم افتقاره إلى الحياة ، يمكن أن

يظهر في شكل حى ، بفضل كل من المهندس والنحات والمثال . كما أنه لا يلزم أن يكون الكائن الحى ، برغم أنه يحيا ، ذا شكل حى . لأننا إذا نظرنا إلى الكائن الحى ، ولم نر فيه شكلاً مميّزاً ، فإنه لن يبدو في نظرنا شيئاً حياً ، بل سيدور مجرد مجموعة من التأثيرات . فالإنسان إذن ليس مجرد مادة مفرغة من أى روح ، كما أنه ليس محض روح فحسب ، ومن ثم فإن الجمال باعتباره يمثل الكمال الإنسانى ، لا يمكن أن يكون مجرد حياة أو مجرد شكل ، ففيه يلتقى الجانبان الروحى والمادى .

على أن نحقق هذا الجمال بالفعل ، ليس مسألة هينة . فهو قد يظل مجرد فكرة فى أذهاننا ، ففى الواقع كثيراً ما يطفى حافظ على الآخر ، كما أن التجربة لا تستطيع أن تزودنا بأكثر من جوانب متروكة بين هذين الحافزين . ولما كانت التجربة على هذه الحالة ، فإن تذوق الجمال يستطيع أن يودى إلى دور فعال فى إعادة التوازن بين الحافزين العقلى والحسى ، لأن الجمال يدفع الإنسان الغارق فى الحسيات إلى تأمل الشكل ، وإلى إدراك الفكر . كما أن الإنسان الذى لا يعترف بالجوانب الحسية سيشرع بقيمتها عندما يتأثر بالجمال .

ويستخلص شيلر من ذلك أن الجمال يقع فى موقف وسط بين المادة والشكل ، وبين الفاعلية والانفعالية . والجمال هو الذى يوصلنا إلى هذه المكانة المتوسطة . ولعل هذا التصور هو ما يشعر به الكثيرون عند تأملهم للجميل ، وإن كان أكثر الفلاسفة لا يقبلونه لشعورهم بالهوة السحيقة التى تفصل بين المادة والصورة ، وبين الحس والفكر ، مما يجعل التوفيق بينهما أمراً شاقاً .

ويعنى شيلر بالتغلب على هذه الصعوبة ، لأنها أساس نظريته كلها ، ويرى أن السر فى الاضطراب

الذى ساد العالم الفلسفى يرجع إلى أن الفلاسفة قد بدأوا بحثهم بالفصل بين العنصرين : الروحى والحسى فى العمل الفنى . وعجزوا عن الشعور بكيف تتحقق الصلة بين هذين الجانبين فى الفن ، لأنهم اعتمدوا على التحليلات التى يقوم بها الفهم . ومن ثم لم يروا سوى جوانب متفرقة منه . وظل لهذا السبب الجانبان الروحى والمادى فى نظرهم منفصلين . وأكثر الناس لا يشعرون بوجود هذه الفجوة القائمة بين الحس والفكر ، أو بين الناحية المنفعلة والناحية الفعالة الإيجابية ، لأن أكثرهم يخضع لتأثير الحافظ الحسى ، ولا يحاول تجاوزه . على أن تعدى المرحلة الحسية ، أى محاولة استبدال الناحية الفكرية الفعالة بالناحية الحسية المنفعلة ، لا يمكن أن يتم إلا بعد مرحلة انتقالية ، يظهر فيها كل من الحس والفكر فى صورة فعالة ، ويترتب على ذلك ظهورهما فى مظهر مختلف عن حالتهما الأصلية . هذه المرحلة المتوسطة لا يصح وصفها بأنها حسية أو عقلية ، ولهذا السبب أسماها شيلر مرحلة جبالية (إستاطيقية) . وبذا اقترب كثيراً من لايبنتز وفولف وباومجارتنر .

واختلاف هذه المرحلة الجبالية عن كل من المرحلتين الحسية والعقلية هو الذى دعا الناس إلى الاعتقاد بعدم أهمية الجمال ، وبأنه لا يودى إلى شىء من ناحية المعرفة . فهم لا يرون الجمال ذا أثر حقيقى فى حياتهم مثل الفهم أو الإرادة . لأنه لا يكشف عن أية حقائق ، كما أنه لا يساعد على القيام بأى عمل إرادى معين ، ومن هنا يكون التأمل الجبالى أمراً عديم الجدوى . وغاب عن هؤلاء الناس ، أن تأمل الجميل يحقق شيئاً هاماً . فهو يشعرنا بالحرية ، وبقدرة على الإفلات من قبضة الطبيعة ، ومن ثم فن واجبنا أن نعتقد أننا بفضل تأمل الجميل ، نستطيع أن نشعر بجوانبنا الإنسانية ،

تسيره ، ولا حول له ولا قوة ، والعالم في نظره خاضع لقوة القضاء والقدر ، وتقدر قيمة الأشياء بمدى عونها له على البقاء ، وتبدو الأشياء في نظره منزلة بعضها عن بعض ، لأنه لا يشعر بما بينها من روابط . ولا يشعر الإنسان في المرحلة الطبيعية بأى تماثل بينه وبين الآخرين . على أننا لا نستطيع تصور إنسان في صورة طبيعية خالصة ، إذ يمر أكثر الناس وحشية في لحظات روحية وتأملية . ولكن ظهور مثل هذه اللحظات لا يعد كافياً لبلوغ الإنسان المرحلة الأخلاقية ، لأن هذه المرحلة لا تتحقق إلا بعد شعوره بالحرية ، كما لا يدرك الإنسان جانبه الروحي إدراكاً صحيحاً إلا عندما يشعر بتوق إلى المطلق . وبالنظر إلى أنه لن يصادف هذا المطلق في الأشياء الطبيعية والمتناهية فلذا فإنه سيلجأ إلى عالم الفكر بدلاً من خضوعه للوقائع الطبيعية . على أن هذا التحرر لن يتم دفعة واحدة ، ومن ثم يظل الإنسان خاضعاً لتيارين متصارعين ، إلى أن ينجح في تحويل الطبيعة موضوعاً لفكره ، بحيث يستطيع فرض قواعده وقوانينه عليها ، بالإضافة إلى النجاح في تشكيلها وفقاً لإرادته ورغباته . في هذه الحالة ، يكون الإنسان قد أدرك حرته ، وتجاوز مرحلة الخوف من الطبيعة .

على أنه من الواجب ألا يفهم أن مثل هذه الحرية سوف تكون مطلقة ، لأننا خضوعاً لطبيعتنا نتبع عالمين . ومن هنا جاءت المرحلة الجمالية (الإستاطيقية) التي نصادف فيها تلازم الحرية والضرورة ، والروح والمادة واللامتناهى والمتناهى . وبذا استطاع الفن أن يؤكد إمكان عدم تعارض الجانبين الروحي والطبيعي .

• • •

ويؤمن شيلر بقيمة التربية الجمالية . فهى وحدها التى تستطيع أن تخلق التوافق في المجتمع . لأنها هى التى

بحيث يصح القول بأن من لم يمر بهذه التجربة ، لن يستطيع إدراك ، ما هو الإنسان ؟ فالمرحلة الجمالية تمثل الإنسان أفضل تمثيل ، لأن الجوانب الإنسانية كافة ممثلة فيها . ومن يتأمل الجميل يدرك جوانبه الفعالة والمنفعلة معاً . والعمل الفنى الحق هو الذى يجعلنا نشعر بحرية أرواحنا وبقدراتنا ، ويمدى ما نستطيع أن نحققه ، وبزوال أى نقائص بين عقل وحس ، أو حرية وضرورة .

على أن بلوغ هذه المرحلة الجمالية (الإستاطيقية) ليس أمراً سهلاً أو هيناً . فكثيراً ما تعوق جوانبنا الطبيعية ، التى أصبح لها الغلبة في أكثر الأحيان تجربة تلذوقنا للعمل الفنى . ولهذا السبب لا يتأثر الكثيرون إلا بنواحي الموسيقى الحسية . فهم لا يشعرون بأسمى خصائصها ، ومن ثم فإنهم لا يعرفون المشاعر الجمالية الحقة ، أى الشعور بالحرية ، وبالتحرر من كل تأثير طبيعى أو حسى . والفنان مطالب بالتغلب على الجوانب المادية التى يصادفها في مادته الوسيطة ، وبارغام مضمون عمله الفنى على الإنصياح للأشكال الروحية التى يفرضها عليها . فسر العبقري الفنية إذن ، هو القدرة على تحطيم كل مظهر مادى بواسطة الشكل الروحي .

ولكن شيلر بعد كل إشاداته بدور الجمال ، لم ير تذوقه غاية الإنسان ، ومن ثم جعل مرحلة التذوق الجمالى تتوسط المرحلتين : الطبيعية والأخلاقية . فالإنسان في المرحلة الطبيعية لا يخضع لغير الطبيعة وحدها . وفي المرحلة الجمالية يضعف الإنسان من تأثير الطبيعة عليه . أما في أعلى المراحل ، التى أسماها شيلر بالمرحلة الأخلاقية ، فإنه يسيطر على الطبيعة سيطرة كاملة . والإنسان قبل أن يسحره الجمال ، وقبل أن يهذب من طبيعته ، يسير في حياته سيراً رتيباً مطرداً . الطبيعة

يمكننا بعد هذا العرض أن نوجز نظرية شيلر فيما يلي :

هناك انفصال ملحوظ بين عالم الحرية وعالم الضرورة ، يلاحظ في سلوك الفرد ، كما يلاحظ في انحراف المجتمعات . ولن يستطيع الإنسان أن يشعر بالرابطة بينهما إلا بعد رجوع إلى مثل شخص يؤكد إمكان قيام هذه الرابطة . والعمل الفني ، بوصفه شكلاً حياً ، يلتقي فيه الشكل بالمادة . وعالم الحرية بعالم الضرورة ، هو أعظم دليل بعيد ثقة الناس في عدم انفصال هذين العالمين . فإذا استطعنا تنبيه الناس إلى قيمة الفن ورسالته الميتافيزيقية العليا ، المختلفة عن تصوراتهم الحسية له ، أمكن بلوغهم مرحلة عقلية أخلاقية عليا . وهذا لا يعني خضوع الفن لأى توجيه تربوى أو أخلاقى ، كما يفهم أحياناً في بعض النظريات فن الواجب توفر الحرية في الفن . فبغيرها لن يحقق رسالته في صورة صحيحة .

• • •

والنظرية تتعرض إلى كثير من إساءة الفهم ، بسبب عدم تحديد مصطلحات محددة من ناحية ، وبسبب استخدام مصطلحات تختمل تفسيرات وتأويلات متعددة . ومن بين هذه المصطلحات كلمة « اللعب » التى جعل لها معنى فلسفياً مثالياً مختلفاً عن معانيها المعتادة ، وعن المعانى التى شاعت بعد ذلك في نظريات مادية ، مثل نظريات داروين وسبنسر . فما قصده شيلر ، عندما قال : « إن الإنسان يلعب » ، عندما يصبح إنساناً بمعنى الكلمة ، ويصبح إنساناً بمعنى الكلمة عندما يلعب » ، هو بلوغ الإنسان عالماً مثالياً عن طريق اللعب . فقد اعتقد مثل « روسو » أن الأطفال يعيشون في عالم مثالى . ولهذا لم يتردد في تشبيه عالم الفن المثالى ، الذى

أحدثت التوافق في الفرد . فكل أنواع الإدراك الحسى أو العقلى تؤدى إلى تشبث الإنسان ، لأنها اعتمدت على الجوانب الحسية في كيانه ، أو على الجوانب المرتبطة بالفهم . وإدراك الجميل وحده هو الذى يجعله يرى الأشياء في صورة كلية ، إذ يلزم أن تتوافق جوانبه المختلفة حتى يتم هذا التذوق . وكل السبل الأخرى - غير الجمالية - تؤدى إلى إنقسام المجتمع ، لأنها قد تكون مرتبطة بالمنفعة أو بشهوات حسية . أما المشاركة في تذوق الفن ، فإنها وحدها التى توحد المجتمع . ففي هذه التجربة ، يشعر المجتمع بالرابطة بين أفراده ، لأن العمل الفني قد عبر عن شىء يشترك فيه الجميع . فنحن نستمتع بممتنا الحسية بوصفنا أفراداً فحسب ، إلا أن العنصر الإنسانى الكلى الكائن فينا لا يشارك في مثل هذه المتع ، ومن ثم فإننا لا نستطيع أن نحول متعنا الحسية إلى أشياء كلية . والأمر بالمثل فيما يتعلق بجوانب الفكر أو جوانب المعرفة . أما في حالة الجميل ، فالأمر مختلف ، لأننا نستمتع به بوصفنا أفراداً ، وبوصفنا ممثلين للإنسانية كلها . والشىء الحسى يسعد إنساناً بمفرده ، لأنه مرتبط بالملكية الفردية أو الإستحواذ . أما الجميل ، فهو قادر وحده على إسعاد العالم ، ومن ثم فإن كل كائن إنسانى ينسى حدوده عندما يقع في سحر الجميل . وعندما بأسرنا عالم الجمال ، فإننا لا نرضى الخضوع لأى عالم آخر . وهذا العالم يقع بين عالمين ، هما : عالم العقل المطلق ، حيث تتلاشى كل ضرورة ، وحيث لا شىء ينتمى إلى المادة ، وعالم الطبيعة حيث يسود الحافز الطبيعى ، وحيث كل شىء يسوده الإرغام ، إذ لا وجود فيه لأى شكل من أشكال الروح .

• • •

تتحقق فيه الحرية بلعب الأطفال . وفاته أن لعب الأطفال
يفتقر إلى خاصية هامة من خصائص الفن ، قد اعترف
بها شيلر نفسه ، وهي توافر الوعي والتأمل والحرية .
واعترض آخر ، هو إعترافه بمهمة الفن
المتافيزيقية ، وهي ربط عالم الحرية بعالم الضرورة ،
واعترافه بأن العمل الفني يمثل الشكل الحى ، وهي فكرة
كانطية كانت عظيمة الأثر على الاتجاه الرومانتيكى
فى ألمانيا ، ومع هذا فإنه عندما جعل الفن نتيجة للتأمل
ورؤيا الأشياء عن بعد ، قد فصل بينه وبين الإنسان
بحيث أصبح الفن يمثل عالماً آخر ، بعيداً عن المشكلة
الخاصة بالربط بين الضرورة والحرية .

والنظريات التى تجعل الفن مجرد مرحلة من مراحل
الروح ، قد تثير تشككنا فى مدى تقدير الفيلسوف للفن .
فهل كان الفن عند شيلر مجرد مرحلة متوسطة بين
المرحلتين الطبيعية والأخلاقية ، أى أنه كان على حد
قول كروتشه مجرد «فترة انتظار» تقضى فى هدوء وتأمل
حتى يتم بلوغ المرحلة الأخلاقية الأخرى . لا شك أن
هذا التفسير يتعارض كثيراً مع كل عبارات التقدير
والإعجاب التى امتلأت بها مقالات شيلر ومؤلفاته .

أمثلة من الرسائل :

مقارنة أحوال اليونانيين بالأحوال فى عهد شيلر مختارة من الرسالة السادسة

إذا ركزنا الانتباه على طابع العصر ، سندعش بغير
جدال للتباين الذى سندلحظه بين حالة الإنسانية فى الوقت
الحالى ، وحالتها فيما مضى ، وعلى الأخص عند
اليونانيين . وما يقال فى الإشادة بمحضارتنا ورقينا -
ونحن محقون فى رأينا عند المقارنة بالطبيعة فى حالة

فطرتها فحسب - لن يكون فى صالحنا ، فى حالة
المقارنة بأحوال اليونانيين ، الذين جمعوا بين سحر
الفن ، ووقار الحكمة ، بغير أن يصبحوا ضحية لها ،
كما هو الحال عندنا . وسنشعر بالخزى عندما نقارن
اليونانيين ، لا تميزهم بالبساطة التى تعد غريبة عن
عصرنا ، بل لأنهم قد كانوا منافسين لنا ، كما كانوا
بحق فى أغلب الأحيان ، أفضل نماذج لنا فى كل نواحي
التفوق ، التى نشعرنا بالأسى ، بسبب تكلف أحوالنا .
واليونانيون ، بفضل جمعهم بين اكتمال الشكل
واكتمال المضمون - إذ إلتقى عندهم عمق الفلسفة
بالجوانب الخلاقة ، كما التقت الرقة والحيوية - قد
استطاعوا تحقيق التآلف بين الخيال فى نصارته ،
وعنفوان العقل ، فى صورة إنسانية رائعة .

ففى ذلك الوقت ، وعندما تنهت قوى الفكر فى
تلك الصورة الرائعة ، لم يكن هناك انفصال بين الجانب
الحسى ، والجانب العقلى . فلم يظهر بينهما خلاف يدعو
إلى تعارضهما ، أو إقامة حدود تفصلهما . فالشعر لم يكن
قد أصبح شعر مناسبات أو شعر ندماء ، كما أن التأمل
لم يكن قد تلوث بالسفسطة . وكان من المستطاع
إمضطلاع كل من الشعر والفلسفة بنفس الدور
باعتبارهما ينشدان الحقيقة ، كل وفقاً لطابعه وخصائصه .
فهما حلقت الروح بعيداً ، فإنها لا تنسى تحديد موضوعها ،
ومهما اضطرت إلى إقامة تقسيمات حادة ، فإنها لا
تضطر إلى المسخ أو البتر . ولقد قامت بالفعل بتجزئة
الطبيعة الإنسانية ، ووزعت مكوناتها المختلفة على مجموعة
الآله ، ولكن هذا لم يعن تمزيق هذه الطبيعة إرباً . فعلى
العكس ، مثلت هذه الإلهة ، الإنسانية مكتملة ، باتباع
سبل مختلفة ، لأن الإنسانية كانت على الدوام ممثلة فى
صورة كل إله بمفرده . فكم هناك من اختلاف بينهم

وحادة بين العلوم . وعلاوة على ذلك ، فإن جهاز الدولة المعقد قد اقتضى توزيع المهام والراتب ، فأدى هذا إلى تمزق أواصر الطبيعة الإنسانية ، وإلى حدوث صراع مدمر بين الملكات التي كانت متآلفة . وحدث عداء بين ملكة الحس ، وملكة الفهم ، وأقام كل منها حدوداً حوله ، ونظر بعين الشك والريبة إلى كل من يحاول الاعتداء على هذه الحدود . وأصبحت أفعالنا مقصورة على مجال واحد ، كما أصبحنا في قبضة سيد واحد ، يميل في أكثر الأحيان إلى قمع باقي ملكاتنا . فمن ناحية ، يفسد خيالنا المترف كل الثمار التي حصل عليها الذهن . ومن ناحية ثانية ، تطفئ روح التجريد جذوة الخيال المشتعلة .

الفنان وعصره

مختارة من الرسالة التاسعة

لا جدال أن الفنان ابن زمانه . والويل له ، إن كان هذا يعنى خضوعه الكامل له ، أو حتى أن يكون من المفضلين في نظر هذا الزمان . فيا حبذا لو التقط إله خير الطفل في الوقت المناسب ، من أحضان أمه . ويا حبذا لو أرضعه لبناً ينتمى إلى عصر أفضل ، واستطاع أن يرباه حتى يصل مرحلة النضج تحت ظل سماء اليونان القصية . فإذا بلغ أشده ، فليعد ثانية إلى عصره شخصاً آخر مختلفاً عنه ، لا يبعث منظره السرور في فؤاده ، بل ليثير فزع ، مثل ابن أجاممنون ، إذ أنه سيعمل على تطهيره . والفنان مضطر ولا ريب إلى اختيار موضوعه من الحاضر . أما الشكل الذي يظهر فيه هذا الموضوع ، فلا بد أن يستعيره من زمان أسمى وأمجى - أو من موضع يتعدى كل زمان ، أعني من وحدة وجوده المطلقة التي لا تتغير . فهناك في أعماق كيانه ، الذي

وبيننا نحن المحدثين ! فعندنا كذلك ، قد قسمت صورة الإنسانية على نطاق واسع بين الأفراد ، ولكن هذه القسمة قد بدت ذات طابع جزئى - فلم تظهر الأجزاء في صورة وحدات متكاملة - ولهذا علينا أن نتعرف إلى كل فرد على حدة ، حتى نستطيع أن نحيط بالإنسانية إحاطة كاملة . وربما شعرنا بالميل إلى القول بأن الملكات الإنسانية - في حالتنا - تظهر وكأنها تعمل منفردة ، مثلما تبدو عندما يقوم بدراستها علم النفس . ولهذا فإننا لا نرى أفراداً متكاملين ، بل نرى طوائف كاملة من الناس لا يقومون بتنمية أكثر من جانب واحد من قدراتهم ، بينما لا يظهر الباقون أكثر من آثار واهنة من طبائعهم ، تجعلهم يبدوون مثل النباتات العاجزة عن النمو .

ولن أستطيع إخفاء تقديري للمميزات التي يفخر الجيل الحاضر بها ، إذا نظر إليه في مجموعه . ونحن إذا اتبعنا المنطق ، رأينا أننا قد تفوقنا على أفضل صور مجتمعات الماضي . ولكن هل يرضى أى فرد الآن بالمقارنة بأى أثينى من حيث التمتع بالخصائص الإنسانية ؟ فما هو سر المحنة التي تعرض لها الناس من ناحيتهم الفردية برغم كل المميزات التي حصلوا عليها في مجموعهم ؟ ولماذا تميز الفرد أيام اليونانيين بمميزات جعلته أفضل ممثل لعصره ؟ ولماذا لا يستطيع الفرد الحديث مماثلته في هذا الشأن ؟ إن هذا يرجع إلى تأثير اليونانيين بالطبيعة ووحدها ، ومحاولتهم الاقتداء بها . أما ما بدا من تمزق في حالة المحدثين ، فيرجع إلى « الفهم » واتجاهه إلى التحليل والتزيق .

إن ما أصاب الإنسانية الحديثة من جراح إنما يرجع إلى الحضارة . فلقد تطلبت التجربة بعد اتساعها ، وما تحتاج إليه من دقة في التأمل ، وجوب إقامة قسمة

التنويه بقيمة الشكل ، ومهمة الفنان

مختارة من الرسالة الثانية والعشرين

ولا يقتصر واجب الفنان على التغلب على القصور الكامن في طابع نوع الفن الذي يتناوله ، بل عليه كذلك التغلب على كل قصور يرجع إلى طبيعة مادته الفنية الوسيطة كذلك . ففي العمل الفني الجميل الحق ، ليس هناك دور ما للمضمون ، لأن كل شيء يعتمد على الشكل . فالإنسان في كليته ، لا يتأثر إلا بالشكل . وقدراته الجزئية وحدها هي التي تتأثر بالمضمون . ومهما اتصف المضمون بالسمو وسهولة الإدراك ، فانه لا يبدو في نظر الروح إلا في صورة عائق يعوق حريتها . ولا تشعر الروح بحريتها الجالية (الإستيطيقية) الحقة إلا عند اطلاعها على الشكل . وتجلى براعة الفنان لهذا السبب في قدرته على تحطيم مادة العمل الفني بوساطة الشكل . وكلما اتصفت هذه المادة بطابعها المهيّب وبصلابتها وسحرها ، ازداد تحكمها وهيمنتها . وكلما ازداد ميل متأمل العمل الفني إلى الاهتمام بالمادة ، ازدادت قيمة الفن الذي يملئ ناحيته المادية ، والذي يؤكد سيطرة المادة على الشكل . ومن الواجب أن يكون متذوق العمل الفني حراً ، غير خاضع لهوى ، أو غارق في الحس . ويجب أن يتصف العمل الفني بعد خروجه من بين يدي الفنان السحريتين بالنقاء والكمال ، وكأنه قد صدر عن الخالق ذاته . فاذا تناول الفنان أنفه الموضوعات ، جعلنا نثقله تقبلاً بمائلا لتقبل أكثر الموضوعات جدية . كما أن الموضوعات الجادة ينبغي أن تعالج بحيث نستطيع أن نتلقاها بسهولة ويسر مماثلين لأبسط أنواع اللعب . ولا نستثنى من ذلك الفنون المعتمدة على العاطفة مثل المأساة . فن ناحية ،

يمثل الأثير في صفاته ، ينساب ينبوع الجمال ، دون أن يتلوث بفعل فساد الأجيال والعصور المتلاحقة ، التي نعيش في غياهب الظلام . لقد سجد الرومانيون طويلا في القرن الأول الميلادي أمام قياصرهم ، بينما وقفت تماثيل الآلهة شاذخة الرأس ، كما ظلت المعابد مقدسة في أعين الناس ، حتى بعد أن أصبح الآلهة موضع سخرية . وبدت جرائم نيرون مثيرة للاشمئزاز بالمقارنة بالأبنية الرائعة التي طغت بمظهرها على هذه الجرائم . وفقدت الإنسانية عزتها وكرامتها ، ولكن الفن قد استطاع إنقاذها وحفظها في أحجار باقية الأثر . إن الحقائق تستطيع أن تخفى في وسط الخداع . وأصل الأشياء سيستعاد يوماً ما حتى من خلال صورته . وكما استطاع الفن الرفع أن يحى الطبيعة المجيدة ، فانه كذلك يستطيع أن يتقدمها ، وبفضل إلهامها ، يستطيع أن يتنبه وأن يبدع . فقبل أن تشع الحقيقة في أعماق القلب ، يكشف الخيال ملامحها ، لأن قمم جبال الإنسانية تبدو متوهجة في الوقت الذي يجيم الظلام في أوديتها .

ولكن كيف يستطيع الفنان أن يؤمن نفسه في وجه فساد زمانه الذي يحيط به من كل جانب ؟ الرد على ذلك هو أن يزدري معتقداته . فعليه أن ينظر بعيداً إلى أمجاده وشرائعه الخالدة ، بدلا من أن يفكر في الحظ وتفاهات الحياة اليومية . فن الضروري أن يتحرر من السعى الذي لا طائل ورائه ، الذي تنسم به اللحظات العابرة ، وأن يتجنب روح المبالغة العابثة التي تطبق معايير المطلق على أشياء عرضية زائلة . وعليه أن يدع عالم الأشياء الفعلية إلى الفهم باعتباره أقدر على ذلك ، وأن يسعى لإبداع « المثال » ، بعد التوفيق بين الممكن والضروري .

هذه الفنون ليست حرة حرية كاملة ، لأنها تخدم غرضاً معيناً هو إثارة النفس . ولن يميل أي محب للفنون إلى إنكار اعتماد قيمة مثل هذا النوع من الأعمال الفنية على مدى قدرتها على إظهار حرية الروح ، مهما أثارت مشاعرنا . فهناك فن رفيع يتناول الانفعالات والعواطف غير أنه لا وجود للفن رفيع يرمى إلى إثارة المشاعر . لأن هذه العبارة تتضمن تناقضاً منطقياً . لأن أول تأثير حتى للجميل هو التحرر من الخضوع للعواطف . ومن العبارات المتناقضة كذلك ، القول بفن تهذيبى أو تقويمى . فليس هناك تعارض مع تصور الجميل أكثر من القول بأن له تأثيراً توجيهياً على السلوك .

ومع هذا ، فلا يلزم أن يكون العمل الفنى خالياً من الشكل إذا لم يتأثر المتذوق بغير مضمونه . فكثيراً ما يرجع ذلك إلى افتقار المتذوق إلى القدرة على إدراك الشكل . فإذا اتصف المتذوق ببلاهة حسه أو شدة توتره وإذا اعتاد الاعتماد على الفهم وحده ، أو على حواسه وحدها ، فإنه لن يستطيع إدراك العمل الفنى ، إلا فى صورة جزئية ، مهما إتصف بكليته ، كما أنه لن يستطيع إدراك أكثر من مادته حتى لو كان له أجمل الأشكال .

فبحكم استجابته للمادة الأولية فقط ، فإنه مرغم على استبعاد كل الملامح الجمالية (الإستاطيقية) فى العمل الفنى ، قبل أن يتمكن من الاستمتاع به . كما أنه لن يعنى إلا بالكشف عن الخصائص الجزئية التى حرص الفنان براعة فنية فائقة على إخفائها ، بحيث لا تؤثر على تألف العمل الفنى فى كليته . لأن ما يعنيه فى العمل الفنى هو غايته الأخلاقية أو الحسية ، أما الغاية الجمالية ، التى تمثل غاية العمل الفنى الحق فلا تعنيه بالمرّة . .

والقراء الذين ينتمون إلى هذه الطائفة يستمتعون بالعمل الفنى الجاد ، وكأنه موعظة ، كما أن تأثير الملهاة لا يختلف عندهم عن تأثير أية مادة مخدرة . فهم إذا افتقروا إلى الذوق ، لن يبحنوا عند تذوقهم المأساة أو ملحمة عظيمة مثل « المسيح » لكلوبشتوك ، عن غير جوانبها التهذيبية ، كما أنهم لن يشعروا بأى اشتمزاز عند قراءة قصيدة غنائية مؤلفة على طريقة أناكريبون أو كاتوللوس .

ومع هذا ، فلا يلزم أن يكون العمل الفنى خالياً من الشكل إذا لم يتأثر المتذوق بغير مضمونه . فكثيراً ما يرجع ذلك إلى افتقار المتذوق إلى القدرة على إدراك الشكل . فإذا اتصف المتذوق ببلاهة حسه أو شدة توتره وإذا اعتاد الاعتماد على الفهم وحده ، أو على حواسه وحدها ، فإنه لن يستطيع إدراك العمل الفنى ، إلا فى



البستان لسعدى الشيرازي

بمقام
الأستاذ محمد خليفة التوشى

وأغرت بين ناسه العداوة والبغضاء ، فاستعر جنونهم
بالفتنك وتهاقمهم على الفساد أشد من ضواري الوحوش .
وننظر حيث نتابع سعدى فيما اكتنفه من أحوال
بيئته وعصره . أو فيما ركبت عليه شخصيته ، أو جرت
عليه حياته - فلا يبدو لنا إلا « عالم مضطرب كشعر
الزنج » .

لم يقاس العالم الإسلامى طوال تاريخه ما قاسى فى
القرن الهجرى السابع من شدائد وأهوال شهداها سعدى ،
ففى خلال هذا القرن امتدت الفتن العنصرية والدينية
والمذهبية ، والفتن التى أثارها المغامرون من طلاب
الملك والسيادة والثراء فى العالم الإسلامى ، وكل هذه
الفتن كانت قد نجمت قبل ذلك بقرون ، فزقت أواصر
المسلمين وأوهنت بأسهم ، وخلال هذا القرن امتدت
الحملات الصليبية وكانت قد نجمت قبل ذلك بأكثر
من قرن ، ولكن العالم الإسلامى يومئذ فوجئ فوق تلك
الفتن الجائحة بما هو أدهى وأبعد أثراً: فاجأته فتن الغزو
التارى الذى هز أعماق كل مملكة فى آسيا وشرق أوروبا ،
واكتسح أقوى الممالك الإسلامية الآسيوية ، حتى بدا الإسلام
فى آخر القرن الهجرى السابع كأنه يختصر ، زاهقاً بين
ضغط الصليبيين غرباً والتتار شرقاً ، وهذا مع عذابه بفتن

أولاً - المؤلف : عالمه أو عوالمه
« عالم مضطرب كشعر الزنج » هكذا وصف لنا
صديقنا سعدى فى كهولته عالمه الذى اكتنفه حيث عاش
من بلاد الإسلام وجيرانها فى القرن الهجرى السابع ،
وقد ولد سعدى حول مطلع ، وعمر حتى أدرك عقده
الأخير .

ولقد صدق سعدى فيما أراد ، وكان أصدق وأبرع
فيما لم يرد ، فوصفه يمثل ذلك العالم حوله ، بل يمثله ويمثل
شعوره به معاً ، ولكنه أصدق وأبرع تمثيلاً لسعدى فى
شخصيته وحياته جميعاً ، فقد كانت المحنة التى تتفرع بها
سريرته خلال عمره الطويل - أشد من الفتن الجياشة
حوله ، وأعصى على القرار والانتظام ، حتى بعد
كل ما بذل هذا المحاهد الجبار من حول وحيلة كى
تسكن أشجانه فيسكن . وقد شقى بمحن العظمة فى
نفسه أشد مما شقى بفتن الدنيا المحيطة به ، وعاش هذا
الإنسان العظيم المسكين - مع صلابته - شخصية قلقة
موزعة الأهواء ، فى عالم يتزرى بالقلق ويتهاق للضبايع ،
كأنما غفلت عنه العناية فتولت أمره أبالسة القوضى ،

أهله . فقد تلت ذلك البلاء جرائره من قحط ووباء ، وقتل عشرات الملايين ، وتخريب مئات القرى والمدن ، وكانت جناية هذه الفن على العقول والأخلاق والأذواق أشنع من جنايتها على الدماء والأرزاق .

هذا هو العالم الذى عاش فيه سعدى واكتوى بأهواله « مضطرب ك شعر الزنج » ولكن أهوال نفسه كانت أكرى وأمض .

ولد مشرف بن مصلح (وهذا اسم سعدى) فى مدينة شيراز عاصمة إمارة فارس ، ومن هنا نسبتة الشيرازى كثيراً ، والفاريسى نادراً ، وكانت أسرة أبيه كآسرة أمه من شيوخ الدين والعلم ، فنشأ مثلهم ، وتعلم دروسه الأولى على يد أبيه وأمثاله من شيوخ شيراز ، وذاق مرارة اليم فى صباه فلم تفارقه قط ، وقد أشار إليها فى بيت شعر من ديوانه « البستان » الذى ألفه كهلاً فقال :

« أرانى ببأس اليتامى خبيراً

أبى مات عنى طفلاً صغيراً »

وكان أبوه قبل ذلك فى خدمة الأتابك سعد بن زنكى السلغرى أمير فارس ، فأبى مروءة الأمير إلا كفالة اليتيم ، فأرسله على نفقته إلى بغداد ليم دروسه فى مدرستها « النظامية » الكبرى على شيوخها الأجلاء ، فأثر صاحبنا منهم أهل التصوف ، وقد ذكر منهم شيخين : أحدهما شهاب الدين السهروردى (٥٣٩ - ٦٣٢) وثانيهما أبو المحاسن بن العلامة أبى الفرج بن الجوزى (٥٨٠ - ٦٥٦) وبعد اتمام دراسته عاد إلى شيراز فترة ، ثم تركها بعد قليل ليستأنف مرحلة السياحة بعد مرحلة التعلم .

ترك فارس كلها سنة ٦٢٣ لاضطراب أحواله وأحواله عند وفاة أميرها سبعة يومئذ - ويظهر أن أم سعدى ماتت قبل رحيله - ومضى يتقلب فى مطارح البلاد نحو ثلاثين سنة ، زار فيها العراق والحجاز والشام

وآسيا الصغرى وشمالى أفريقية غرباً ، كما زار بلاداً أخرى منها الهند وإيران وخراسان وتركستان وما وراء نهر جيحون شرقاً ، وخلال رحلاته اتخذ زى الدرويش السائح ، وعرف واعظاً وشاعراً ، ومع سيرورة شعره فى العالم الإسلامى - ولا سيما المشرق - ذاع صيته بأشهر أعلامه « سعدى » وهو « تخلصه » أو « علمه القلمى "pen name" » وقد اتخذ هذا « التخلص » اعترافاً منه بفضل كافله الأمير سعد بن زنكى عليه وعلى أسرته قبله ، وقد حمل السيف للجهاد مرتين إحداهما فى الهند ، وأخرى قبلها فى الشام سنة ٦٢٧ لقتال الصليبيين ، فوقع أسيراً فى أيدى الفرنجة حتى افتداه صديق شامى بعشرة دنانير ، وزوجه ابنته وأمهرها عنه بمائة دينار ، كما تزوج أخرى فى اليمن ، ولا يعرف له من الذرية غير وليد مات طفلاً فرثاه ، وعاد إلى شيراز سنة ٦٥٤ بعد أن تقدمت به سنه ، وبعودته تمت المرحلة الثانية من مراحل حياته وهى مرحلة السياحة .

واستأنف المرحلة الثالثة والأخيرة بالاستقرار فى موطنه لم يفارقه غير مرات عاود فيها الحج إلى مكة ، وقضى فى شيراز بقية عمره ، يروض أشجان نفسه بالمجاهدة والعبادة والتأليف ووعظ الأمراء والرعية ، وبالشفاعة للعامة عند الحكام والأعيان الذين كانوا يوقرونه ، فيقبلون شفاعته ، وكذلك كانوا يعطونه ما يرفضه حيناً أو يقبله حيناً ليوزعه على الفقراء ، وقد أهدى كثيراً من تواليفه الأخيرة إلى حكام فارس من الأتابكة السلغريين الذين كانوا حماه ، كما أهدى بعضها إلى غيرهم بين مسلمين ووثنيين ممن كان التتار يرسلونهم لحكم فارس بعد خضوعها لهم وسقوط السلغريين ، ولم تسكن أشجان القلب فى نفس هذا الإنسان العظيم المسكين إلا بسكون آخر أنفاسه هناك سنة ٦٩١ ، فدفن فى زاوية ذات بستان ، كان قد عمرها فى أحد أطراف شيراز . وتلك مراحل حياته

الثلاث كما قسمها الدكتور إتيه وتبعه المؤرخ الكبير براون ، وقد جازيتهما في تقسيمها وان خالفناه في حدودها ، ونأملها فاذا هي « عالم مضطرب كشعر الزنج » .

والمتبع لحياة سعدى ومؤلفاته يعطف وبصيرة يجد أن نفسه كانت جياشة بألوان شتى من الأهواء الخائفة ملكته ولم يملكها ، وكان الخير في ذلك ، وهي ممزجة متحدة في أعماقه ، ولكنها موزعة متميزة في نزعاته التي تنفس عنها ، وأهمها أربعة أهواء ، تنفع بالإشارة إليها للكشف عن جوانب شخصيته وملامح عبقريته وجملة حياته الباطنية ، ونمسك لضيق المقام عن تفسيرها والتدليل عليها من أعماله وأقواله .

وأول أهوائه هوى «التنقل» ونقصد به أوسع من السياحة بين البلاد ، فهو يشملها كما يشمل التنقل بين الخلطاء وأحوال الحياة ، لاستئناف علاقات جديدة بهم وبها ، ولو عزت السياحة بين الأمكنة ، واللون الثاني هو الهوى الفنى وهو ظاهر في تواليه وكثير من أعماله ، فهو يعانى ما يعانى كل فنان من حيرة نفسه وعالمه ، حين تجيش مواجد سريره ، فينطلق خياله ليتصيد المثل والرموز من داخله أو خارجه ، ويفرغ معانيه وعواطفه في قولها ، ويجسدها صوراً ، وأكبر حظ سعدى هنا خيال يذيق في الأشواط القصار فيحسن التدبيق ، ولا ينطلق في الأشواط الكبار لإبداع الصور الكبيرة المركبة في التكوين ، وقد أوتى مزيتين كبيرتين : إدراك الجمال البسيط ولقانة المعاني الرفيعة ، كما جمعت معظم آثاره فضيلتين تشيعان في حكم القدماء : البساطة والعمق . وله فوقهما حلاوة الأداء ورشاقته أو رشقه .

واللون الثالث هو الهوى الصوفى وذلك واضح في مؤلفاته ووضوحه في أخبار حياته منذ طفولته حتى وفاته ، ولكن صوفيته عملية لا نظرية فهو طالب فضيلة أكثر مما هو طالب معرفة .

والهوى الرابع عنده هوى الإصلاح في سليقته الخيرة ، ويظهر أن هذا الهوى من مآثورات الأسرة أو موروثاتها كما يدل اسم أبيه «مصلح» وهذا الهوى جلى الملامح في كل مساعيه وأعماله وأقواله ، فما عمل قط بعد رشده لإنقاذ روحه وحده ، بل عمل على إنقاذ أرواح الآخرين ، ولم يجد غبطة للمرء أكبر من سعادته باسعاد غيره ، وهو صاحب الكلمة التي اتخذتها عصبة الأمم شعارها بعد الحرب العالمية الأولى « بنو آدم جسد واحد ، من عنصر واحد ، فإذا تألم عضو أرق له سائر الأعضاء ، ومن لم يؤلمه ألم غيره فليس جديراً أن ينسب إلى آدم » . وقد تمكنت هذه الأهواء من فطرته فلم يعرف معها الراحة حتى حال الموت بينه وبين هذه الأهواء ، ونظر نفسه جياشة بأهوائها العارمة فاذا « عالم مضطرب كشعر الزنج » .

وأظهر أخلاقه السباحة ، كما أن أظهر مواهب فكره سعة النظر والاستقلال بالرأى ، فخلص من منازعات عالمه بالتعالى عليها جميعاً ، حتى اهتدى إلى لب الحقيقة التي تتصارع حول قشورها العصبية ، واحتضن كل المتصارعين بعطف الأخوة ومواساتها ، ونادى بالأخوة الإنسانية وأخوة الأحياء ، وأعلن أن الحياة مع الفضيلة ، وأن لها الاحسان ، وأن العبادة كلها لله في حسن النية والعمل لكل الأحياء « حتى النملة إذا علقت بمتاع امرئ إلى غير مكانها كان من المروءة أن يردّها إلى موطنها مع سربها » ، بل نادى بالأخوة الكونية فشمّل بسماحته كل شيء حتى الشيطان : تصوره جميلاً مفترى عليه من أعدائه ، ورأى له نصيباً في مائدة كرم الله يطلبه بحقه في ولاء الله ، والكون عنده واحد ، والعالم مظهر كمال الله وجاله وملكوته ، فالأشياء بمعانيها لا بصورها ، وكل الأشياء من الله وإليه ، والعالم كله وطن الإنسان .

ومنت بفضل أبيها عليه، وعيرته رقة حاله أجابها «كيف أكون حيناً وقد اشتري أبوك بعشرة دنانير، واشتريتني أنت بمائة»، فألبسها «قميص الكتاف» لو كان المنطق يكتف امرأة أو يعقل لسانها بغير حد. هذا هو صديقنا سعدى الذى يعدونه أشهر شعراء الفرس وأحد أنبيائهم الثلاثة: سعدى فى الغزل، والفردوسى فى القصص، والأنورى فى القصيد كما يقول «دولتشاه».

ثانياً — البستان

من أحاط خبراً بالبستان لم يفته من سعدى إلا القليل الذى يشبه الإضافات أو الفضول، إلا أن يكون تكراراً لما فى البستان، وهذا ما ينبغى أن يراعى فى التمييز بين آثار الفنانين وتفضيل بعضها على بعض، ولهذا اخترنا البستان بين سائر مؤلفات سعدى (أو كلياتها) وهى ثلاث وعشرون، لأنه أعظمها وأكبرها تمثيلاً لنفسه وخياله وجملة ملكاته وأخلاقه، وصلته بربه وعالمه، عقيدته الإنسانية الكونية التى انتهى إليها فى الكهولة بعد جهاده سائحاً مرتاضاً مفكراً، وبقي عليها مبشراً بها حتى وفاته. وسعدى — كما يبدو — ألصق بشعورنا من كثيرين بين أحدث عظماء الفكر والإصلاح فى عصرنا الحاضر الذى نتجه فيه إلى غاية العالمية أو الكونية وغاية الفردية معاً عن طريق واحد هو طريق الإنسانية، وسعدى من رواد هذا الطريق فى الرعيل الأول حتى اليوم وما يليه، وبإنسانيته سيبقى جديداً على توالى العصور ما بقى لإنسان فى الوجود، وهو للصوقه بأنفسنا وحبه إيانا أهل منا للصداقة والمحبة، كما أنه لعظمته الخيرة أهل منا للاعجاب والتوقير.

كان البستان (حديقة الفواكه) أول عمل كبير لسعدى بعد فراغه من رحلاته بين مطارح العالم نحو

ولم يكن لإسلام سعدى عقبة فى طريقه إلى هذه العقيدة الإنسانية الحيوية الكونية، بل كان عوناً له، لأن الإسلام دين رب العالمين إلى الناس كافة: وهم فيه إخوة من أصل واحد، لا يتفاضلون إلا بالتقوى، وكلهم راع ومسئول عن رعيته، والله رب كل شىء، وهو وحده الخالق الرازق الديان، ورحمته وسعت كل شىء. ويكاد يكون من تحصيل الحاصل أن نشير إلى أن سعدى لم يقف عند حدود مذهبه الذى نشأ عليه فى وطنه الشيعى، ومن دلائل ذلك فى البستان أنه تولى جميع الخلفاء الراشدين، ثم تولى فى الله كل خلقه.

ومعظم آرائه يذكرنا بآراء الفيلسوف اسبينوزا (١٦٣٢ — ١٦٧٧م). فى الله والعالم والأخلاق والسياسة والمعرفة، لكن سعدى يغنى ويصور فى شعره ونثره بالإجمال الفنى ما تفلسف اسبينوزا بتحليله وإثباته بالتفصيل المنطقى. كما تذكرنا آراؤه فى الأخلاق والسياسة بالفلسفة الرواقية عندما بلغت طور تصحيحها بعد طور تأسيسها، لولا أن الرواقية مادية وسعدى روحى، ونرجح لأسبابنا أنه لم يطلع على مصادرها.

وقلما تخلو نفس كبيرة من جانب فكاهة، وكانت نفس سعدى — لأسباب نمسك عن بيانها — وافرة الحظ من ملكة الفكاهة، إذ بلغت سباحته حد الظرف ككثير ممن قرأناهم وعاشرناهم من النازعين إلى التصوف، وكانت النكتة عنده عصا المربي الحكيم يتوكأ عليها ويشير بها أمام الصغار إلى تعاليمه، وقد يؤدب بها أو يداعب فى فهم وعطف، والمأثور من نكتة يدل على فطنته وأنفته وبره وحلاوة روحه مع عارفيه وجاهليه معاً، وحسبنا من نكتة مع عارفيه نكتته مع زوجته الشامية — وقد قلنا أن أباهما اقتداه من القرينجة بعشرة دنانير ثم زوجه منها، وأمهرها عنه بمائة دينار — فلما أساءت عشرته،

ثلاثين سنة ، وعودته إلى شيراز سنة ٦٥٤ هـ ، وقد أتمه سنة ٦٥٥ هـ ، فأهداه - تقديرًا وتشجيعًا وإرشادًا - إلى الأتابك أبي بكر بن سعد أمير فارس من الأسرة السلغرية صاحبة الفضل على الشاعر وعلى أسرته قبله ، ولم تنقصه عزة الصوفية التي تعلو عزة الملوك وهو يقدمه إليه . . فجاءه في البستان بنصائحه القوية ، وبصره بمسئوليته ، ونبهه إلى أن اسمه سيدكر ما ذكر البستان قرين الشمس والقمر في السماء .

ومن دواعي العجب بل السخريّة أن يعتمد كاتب إلى ديوان شعري فيلخصه ، ولا سيما ديوان صوفي كالـبستان، يعتمد على الإيجاء في رموزه القصصية، ولكن سرعان ما يزول العجب، وتختفي شياطين السخريّة ، حين نعرف أن البستان من الشعر التربوي أو الأخلاقي بخاصة ، سواء في بنيته وغايته ، والفضيلة فيه أغلب على المعرفة ، فهو يشبه أن يكون بحثًا ، وقد رتب مؤلفه كما ترتب البحوث، فجاء مقدمة وعشرة أبواب ، يجمع كل باب منها قصصًا تناسبه ، وتدور كل القصص في أي باب على فضيلة خاصة ، هي عنوان الباب وهذا حسب المؤلف من حسن التقسيم، وإن كانت بعض القصص في باب لا تبدو غريبة لو وضعت في باب آخر ، وقد يسرت البستان على القارئ بقدر ما اتسع لي المقام للتيسير ، ومهدت له بصورة تلم بمعالم صاحبه في إجمال مركز ، لتعين على تقريب الكتاب نفسه ، لأن الشاعر وشعره كالماء ونضجه لا يدرك أحدهما بغير الآخر .

وأبيات البستان تربو على أربعة آلاف بيت في القصص المنظومة ، قسمت منظوماتها بين المقدمة والأبواب وفق مناسبتها لها ، وأطول الأبواب أولها ، وهو « في العدل » وتربو أبياته على خمس البستان، وأقصر

الأبواب آخرها وهو « في المناجاة » وأبيات الأبواب بين ذلك تباوت عددًا . كما يختلف عدد الأبيات وتقسيمها منظومات أو قصصًا ذات عنوانات - باختلاف نسخ الكتاب، وأدناها إلى التمام نسخة « سودي البسنوي » الذي شرح البستان بالفارسية، وهو يعد أفضل شرح له وأيسره بين الأتراك كما ذكر حاجي خليفة في فهرسه « كشف الظنون » . وقد نظم سعدى البستان بالفارسية، ولاحتجابنا عن بلاغة الأصل كان أعظم معولنا على الترجمة الإنجليزية للأستاذ أ . هارت إدواردز ، وقد ضمنت كثيرًا وأنا أوازن بين الترجمة الإنجليزية وترجمة البابين الأولين إلى العربية للدكتور الباحث محمد موسى هندواي، ثم كتاب « سعدى الشيرازي » بالعربية للدكتور هندواي أيضًا ، وأنست كثيرًا بتحليله البستان ، كما أنست بكتاب « قطوف من بستان السعدى » للأستاذ الموقر حامد عبد القادر و « تاريخ فارس الأدبي » A Literary History of Persia للعلامة الكبير بروان وأنست بغيرهما من المصادر في العربية والإنجليزية ، بل كنت آتس في النص الفارسي أحيانًا بما فيه من الكلمات العربية ، أو الكلمات الفارسية التي تشبه الكلمات الإنجليزية في الجذور .

وأبيات البستان من الشعر « المثنوي » مثل « الألفيات » وسائر المنظومات التعليمية في العربية، حيث تتفق القافية بين شطري كل بيت، وتجدد في البيت التالي لتسهيل إطالة النظم ، وكذلك الأبيات كلها من البحر المتقارب (فعولن ثمانى مرات) وهو وزن صالح للشعر القصصي Epic Poetry ، ويتكون البستان من منظومات ، والمنظومة فيه قد تطول فربو على مائة بيت ، أو تقصر فتكون بيتين ، وبعض قصص البستان من حياة سعدى أو من مسموعه أو ابتكاره ، وشخص كل قصة في البستان مناسبة لقصتها مؤدية لمعناها ، سواء منها الشخص الإنسانية أو الحيوانية أو الجهادية .

شدور منها

١- بسم الله الرحمن الرحيم ، المنعم الذي أبدع العالم ، الحكيم الذي وهب الإنسان البيان . لا كرامة لمن حول وجهه عن بابه . ملوك الأرض يخرون أمامه خاشعين ، لا يعجل بالنقمة من عصاته ، ومن تاب غفر ذنبه . الكونان معاً قطرة في محيط علمه . لا يغفل ذنوب عباده بل يسترها بحلمه . يسط على وجه الأرض مائدة كرمه للأصدقاء والأعداء لينالوا منها على السواء . ليس كمثل شيء . ملكوته أبدى . وضع تاجاً على رأس بعض ، وأنزل آخر عن عرشه إلى الأرض . من وراء الحجب يرى كل شيء ، ويكرمه يستر كل الخطايا . حتى الشيطان رأى مائدة كرمه فسأله نصيبه منها . قريب من المنبوذين ، يجيب لدعاء المحزونين ، من لا ذا شيء خلق كل شيء . من ذا الذي يستطيع كشف أسرار صفاته ؟ وأى عين تنفذ إلى نطاق جلاله ؟

٢- لا تظن يا سعدى أن أحداً يسهه السر في طريق الطهر إلا على آثار محمد ، فهو زعيم الأنبياء والهادى إلى سبيل النجاة ، وشفيع البشر ، ومسيد الموقف يوم الدين . بأى مناقبك يستطيع سعدى أن يحيط أيها النبي ؟ رحمة الله وسلامه عليك وعلى صحابتك أبي بكر المريد ، وعمر مذل الشيطان المريد ، وعثمان المهجد وعلى الفارس . إلهى ، بحق بنى فاطمة إلا فتحت لى بمقالة الإيمان .

٣- جبت كثيراً من الأقاليم ، وأنفقت الأيام في صحبة كثير ، وجنيت المنعة والنفع في كل ركن ، وقطفت السنابل من كل حصاد ، غير أنى لم أجد كأهل شيراز - على موطنهم نعمة الله - فروابطى بهم جذبت قلبي إليهم من الشام وبلاد الترك على بعد ، وأسفت أن أعود إلى أصدقائى من بستان العالم صفر اليد ، وتفكرت : « يعود السائحون بسكر مصر هدية لأحبابهم وأنت لا تملك سكرأ ، وعندك كلمات أحلى منه ،

ووجهتنا في هذه « الخلاصة » تلخيص بجملة المعانى في كل قسم على حدة ، مع الاستئناس بيسير من الصور التى تمثل للقارئ ما خامر سريرة هذا الشاعر من المواجهد ، مع نقل جمل وشدور موجزة كما هى ، ولا سيما مقدمة كل باب ، لأن هذه المقدمة أكثر تمثيلاً لمعانى الباب وأدل على اتجاه الباب كله ، وقد آثرنا نقل بعض النصوص خلال « الخلاصة » لنخفف حجابنا بين سعدى وقارته ، فلسان المبين - كسعدى - أقدر على بيان مواجهده من لسان غيره ، وطريقتنا المفضلة في فهم إنسان أن نسمع منه أكثر مما نسمع عنه ، فهو بنفسه أخبر ، وكلامه عنها أبصر ، ولو حاد عن الصواب أو قصر ، ساهياً كان أو عامداً ، وحائراً أو قاصداً ، ولا يفهم أثر فى قبل الاتصال بصاحبه من خلال هذا الأثر ، ولا بد للقارئ أن يتقدم إليه خطوات ليلقاه في وسط الطريق ، فيستشعر الأثر في نفسه كما شعر به صاحبه ، ولا بد أن يتمثله مثل صاحبه ، ويراه من حيث رآه وكما رآه ، ليدرك ما قال وما لم يقل على السواء . ويكاد يكون من تحصيل الحاصل أن نشر إلى أن خلاصتنا لا تغنى في تمثيل الديوان إلا ما تغنى قبضة من الثمر والزهرة عن ربيع البستان ، وإن أمعن مجتنها في الاختيار أشد امعان ، وبلغ من الخبرة بما لديه غاية العرفان .

ثالثاً - الخلاصة

مقدمة البستان

معانيها

تبدأ باسم الله وحمده بما هو أهله ، ثم مدح النبي والخلفاء الراشدين ومناشدة الله حسن الختام بحق أبناء فاطمة . ثم تبين سبب نظم الكتاب وأقسامه واهدائه إلى الأتابك أبى بكر بن سعد أمير فارس ، مع مدح هذا الأمير وولى عهده .

السموات . وابنه ولي التاج والعرش شاب تفتح له الحظ وأشرق القلب ، فتي في الهمة ، شيخ في التدبير . خير ما أثمرت تلك الدوحة العلية ، فهو كأبيه حمى الدولة ، منصور على الأعداء ، وقاهما الله سوء .

الباب الأول — في العدل

معاني الباب

خصص سعدى هذا الباب بالأمراء وأمثالهم من الحكام وهو على طريقة المربين ضرب لهم المثل بمن سبقوهم من الحكام الأخيار والأشرار ووضح عقبي هؤلاء وهؤلاء ، وقد يستطرد خلال قصصه ، بنصائح مباشرة أو غير مباشرة يعمهم بها ، أو يخص الأتاكب أبا بكر الذي أهلى إليه الكتاب ، أو يمدحه على حسن سياسته ، أو يدعو له بخير .

وقد حدد للأمير صلته بمواطنيه ومن حولهم : فحدد له سياسته الواجبة مع نفسه ورعيته والوافدين عليه ، وسياسته مع عماله وجيشه وجيران دولته في السلم والحرب . وألزمه في السياسة رضا الأمة عنه ، ومسئولية أكبر وأثقل هي رضا الله . فقد يرضى أمته بالخداع ، ولكنه لا يرضى الله عالم السرائر إلا بالاخلاص ، فإذا فرغ من حساب الأمة بسلام ، بقي أمامه حساب الله ، وهو بلاء أعظم ، ولا مفر منه .

والأمير الأمثل عند سعدى هو عمر بن الخطاب مضرب المثل في العدل والقوة واللين ، والإحاطة بمصالح الرعية ، وبذلك أقصى الجهد في حياتها ومرضاها ومشورتها ، دون غفلة لحظة عن حساب الله مهما يبذل في خدمتها . ومن شعوره الكامل بتبعاته كلها يستمر شعوره بالتقصير ، فلا يبطر ولا يتجبر ، ولا

وسرك لا يطعم ، ولكن عارفي الحق يقبضونه في احترام » . وحين شيدت صرح الثراء زينته بعشرة أبواب تربية : أولها في العدل ، وثانيها في الإحسان ، وثالثها في العشق ، ورابعها في التواضع ، وخامسها في الرضا ، وسادسها في القناعة ، وسابعها في التزينة ، وثامنها في الشكر ، وتاسعها في التوبة ، وعاشرها — وهو ختام الكتاب — في المناجاة . وفي سنة خمس وخمسين وستائة من هجرة النبي حفل الكثر بجواهر البلاغة . إن الكساء من حرير صيني يحتاج إلى حشو من قطن ، فإذا كنت من طلاب الحرير فلا تغضب ، وكن كريماً بالصفح عن القطن ، فقد سمعت أن الله الرحيم يغفر يوم الدين عن الخطاة من أجل الأبرار ، وإذا وجدت خطأ في كلابي فكُن كذلك ، وإذا أغضبك بيت بين ألف بيت تسرك فأمسك عما تجد من ذلك . لا مرأ أن توالفي في فارس ليست إلا كالمسك في أرض ختن (١) . سعدى يقدم الورد إلى البستان في غبطة ، وشعره كالتمر حلو غلافه ، فإذا فتحت ظهر صخره (٢) .

٤ — ومع رغبتى عن مدح الملوك دونت هذا الكتاب باسم ملك خاص ، لعل الأتقياء يقولون : « سعدى الذى فاق غيره في البلاغة قد عاش في عهد أبي بكر بن سعد ، وأنا فخور بعهدك كما فخر النبي بمولده في عهد أنو شروان العادل . فما ولى بعد عمر كهذا الأمير في عدله وتقواه . فمن أراد ملجأ من العوادي فلا ملجأ له غير دولته ، لأنه معتر بالله ، متواضع لخلقه ، قوة الضعيف ، وعدل المظلوم ، وعون المحتاج . وبهذا الكتاب سيبقى مذكوراً بقاء الشمس والتمر في

(١) مقابلة مشهورة بكثرة المسك وجودته .

(٢) أى ظاهره حلو لطيف ، كى يقبل ، وباطنه صلب شديد ، ليند ، وهكذا كل دعوة إلى الاستقامة ومعضية الأهواء .

يفتر ولا يتكبر ، ولا يمن بفضل ، لأن الله وحده مصدر الخير فهو المنعم على خلقه بما شاء كرمه .

الحكم بلاء للحاكم والمحكومين . فينبغي للأمير أن يبقى الله في كل نية وعمل ، موقناً أنه أمام الله كسائر عباده ، لا يميزه منهم إلا كبر حظه من التبعة ، فليضرع إليه في محنة كالمساكين ، ويستمد منه العون في كل مسعى ، لأنه بغيره ضعيف ، ينبغى ألا يفار من سابقه إلى الحكم ، بل يظهر فضلهم ويحفظ لهم تراثهم ، فهو ذاهب كما ذهبوا ، ولن يبقى له غير حسن ثوابه عند الله ، وحسن أثره بين الناس ، ولا يقدم العنف على المشورة والرضا ، وإلا كان تجاراً بغيضاً ، ولا يسرع بالعقوبة في موطن ولا سبيل حيث لا يدرك الفوت ، وأن يحيط بخفايا دولته وجيرانها ، فالراعي الناصح لا ينأى وقطعانه ساهرة تهشها الذئاب ، ولكنه إذا سهر ونفى عنها أعداءها نامت مستريحة سعيدة به ، وليقدم راحة الرعية على راحته ، ولا يتنحى عن خدمتهم ، ولو للنسك والعبادة ، فخدمتهم أفضل من كل عبادة ، وهم مصدر القوة والخير ، فهو شجرة وهم جذورها ، ولا حياة لشجرة دون جذورها ، وكل جذر يقطع أو يجرح يضعفها . وينبغي أن يعطى الأمير كل ذي حق حقه لا يخشى فيه لائمة ، فهو ملجأ الشاكين ، والشاكي لا يقصده حتى ينق بجمائته وعدله . وللمحسن مكافأته ليستبق الناس الخيرات ، كما للمسيء جزاؤه ليرتدعوا عن الإساءة ، ولكن على ألا تفزع العقوبة الناس فتفسدهم ، فلتكن الموائمة على قدر الإساءة ، ولا يعجل بها قبل الثقة من وقوع الإساءة وضررها ، وليتمسك للمسيء أعداره ، فيعفو عنه بعذره أو توبته أو نسخ ذنبه ، وإذا لم ينفع فيه ذلك لزم سجنه . وإذا ثبت أنه شرير نكل به ، ولو كما تجتث الشجرة الخبيثة . وإذا

حرك الغريب فتنه الدولة نفى عنها ، ولكن لا إلى غير بلده ، والعفو عن الضعفاء أجدر ، وسد حاجة سائل أفضل من فك ألف رقبة ، والظلم رأس الشر ، فكل مكان تمتد إليه يد ظالم لا تفتح فيه الشفاه لا بتسام .

وإنما للأمة خراجها ينفق في مصالحها بإقامة العدل والأمن بينها ، وحراستها من أعدائها ، وتهيئة مرافقها العامة ، وليس للأمير إلا رزقه بقدر ما يحفظه كأوساط رعيته ، لا لإرضاء أهوائه الخاصة ، وعليه ألا يجبي من خراج في أمة إلا بقدر ما يلزم لكفالة مصالحها ، وأن يحصى التجار الغرباء بروحه ، فهم يروجون السلع بين دولته وغيرها ، وهم الألسنة بين الأمم ، فإذا حوسنوا نشروا الثناء عليه وعلى دولته ، فكثر الوافدون عليها ، فراجت التجارة واتسعت الأعمال ودرت الأرزاق ، وإذا أسيشوا شنعوا به وبدولته ، فكسدت الأسواق وبارت الأعمال والأرزاق .

وعلى الأمير أن يختار عماله من ذوى الأمانة والكفاية بين أهل الرأى والتجربة والحسب والقوة ، فهم أعوانه الذين يعمرونهم الدولة ، فإذا أحسن اختيارهم كان همهم رضا الله ومصلحة الرعية ، وإذا أساء اختيارهم أفسدوا وكان همهم تمليقه ، وأسرفوا في امتصاص دماء الخلق ، وهتك حرمتهم ، من أجل أهواء أنفسهم وأهوائه ، وليحذر تولية السفلة ، فالفلس من الحسب لا يخشى حاكمه مهما يرهبه ، ولا تجديه طاعته غير الإساءة . وعليه أن يرصد على ولاته رقباء أمناء عقلاء مع الحذر من اجتماع الوالى والرقيب عليه ، وليكن لكل مهمة عامل واحد منعاً للاهمال والخيانة ، وهذا مع استمرار الرقابة ، فالقافلة في أمان طالما حذر اللصوص بعضهم بعضاً ، ومن عزل لتقصيره نظر في أمره بعد أجل لاستصلاحه ، ولا يجوز سماع الوشاية بعامل دون بينة ،

كما لا بد من مداومة الإحسان إلى العامل المحسن بعد تركه الخدمة .

ولا بد للأمير من رعاية جيشه في السلم ، فجنده عدته في الشدة ، وإذا لم يكرم الجندي في السلم لم يرخص نفسه في المعركة ، ولا بد من أن يختارهم ويحربهم للتحصن بهم من العدو ، وأن يكسبهم بالمال والمودة ، فلا فلاح لإمارة بغير رعاية المحاربين وأهل الرأي ، ومن الحكمة دفع العدو بالسياسة والمحاسنة قبل استعمال القوة ، فان خاب الرأي حقت القوة . ولا بد في الحرب من التعويل على الشجعان فلا يغلب الأسد إلا أسد ، ويستشار أهل الحنكة والتجربة من الشيوخ ، فهم أنفذ في الحرب من الشبان الضارين بالسيوف . ولا يعهد بالأمور الجسيمة إلى الأحداث ، ولا بالحرب لغير أهلها ، ويبعد عنها المترفون ، وإذا تمرد جندي على قائده قتل ، إذ لا خير فيه لأمره ، كما يقتل المحارب من المعركة ان لم يقتله عدوه ، فالهارب لا يضيع نفسه فحسب ، بل يسعى إلى الجيش وأبطاله جميعاً . وأقوى ما يؤلف بين الجنود توحدهم في الجنس والمعيشة واللغة . وحذر العدو عند المشاركة واجب كحذره عند القتال ، والبيات أولى بالحذر ، فليكن الجنود على تعبئة عند النوم ، كما هم في اليقظة نهاراً . ولا أمان للأمير إذا وقع بين عدوين ولو كانا متباغضين ، فإذا اتفقا وجب المكر بأحدهما لإسكاته ، والقضاء على الآخر ، وإذا لج عدو في خصام وجب بحقه ومخالفة خصمه . وإذا وقع الخلاف في جيش عدو كان ذلك راحة منه ، ولا بد من المحافظة خفية على الرجعة إلى الصلح مع اظهار الإصرار على الحرب . وإذا أسر الأمير قائد العدو حقت الأناة معه ، فابقاؤه عليه أدل على الفضل ، وأكرم من القتل ، وأولى أن يحمل العدو المحارب على المعاملة

بالمثل ، فيكتفى بأسر من يقع في يده . وإذا فتح الأمير بلداً اكتفى بأسر صاحبها ، وعفا عن رعيته ، وأوسعهم عدلاً ورخاء ، حتى يتزعج من قلوبهم كل ولاء لصاحبهم بالأمس ، ولا فلاح بغير حفظ السر في السلم والحرب ، فقد يكون بين الأصحاب جواسيس للعدو ، حتى وجهة الجيش لا بد من كتمانها بالتورية ، فقد أظهر الإسكندر أنه يقصد الغرب حين عزم الزحف إلى الشرق .

الباب الثاني — في الإحسان

معاني الباب

سعدى صوفي عملي ، فلباب الدين عنده العمل الصالح مع نية الخير ، ولهذا نجده بعد الإحسان مع الاخلاص ، أفضل من الصلاة والصوم مع الطمع والشح والعدوان . والإحسان عنده آية الصلاح الإنساني وثمرته ، وهو حق لكل الأحياء من الناس والحيوان ، وهو أوجب لمن هم أحوج إليه ولا سيما طالبوه ، ومنهم اليتامى والفقراء والعجزة والمدينون وأبناء السبيل وعامة الجيران وهم أقرب . « كيف تطيب لك قبلات ولدك ، واليتيم بجانبك يبكي ولا من يحتضنه أو يحفف دموعه ؟ إن جنبات العرش لتتهز لبكائه ، وكيف تسعد بنعمتك وأصحاب الحاجات حولك يتلون من الشقاء ؟ » . ينبغي ألا تقبض يد الإحسان عن أحد لعصيانه الله أو كفره به ، فالله يحتمل في ملكوته العصاة والكفار . وللحيوان حقه فلا يضربه أو يتخلى عن نجاته إلا قاس ظلم . وليس من المروءة إزعاجه ولو بنفيه عن قطيعه ، فن علقت به نملة إلى غير موطنها حق عليه أن يردّها إلى سربها في موطنها . والإحسان أقوى دافع إلى تأليف القلوب ، وأكبر مطهر لها من الرذائل ، وقد

الباب الثالث — في العشق

معاني الباب

هنا يكشف سعدى جانباً من أعق جوانب نفسه وعقيدته ، كما يكشف كثيراً من آرائه في الله والمعرفة والوجود والقيم ، فيلتقي كثيراً بالفيلسوف اسبينوزا إمام القائلين في العصر الحديث بوحدة الوجود .

وهو يقسم الناس قسمين : أهل الصورة الواقفون من الأشياء عند الظواهر ، وأهل المعنى الواغلون إلى البواطن . الأولون تربطهم أهواؤهم بعروض الدنيا ، فهم عيان محجوبون عن الحقائق بزخارفها المبهجة ، مقيدون بجهالتهم في متاهات الأباطيل . والآخرون يحاولون قمع شهواتهم وتصفية نفوسهم — بالرياضة والمجاهدة وإسعاد الخلق ، حتى ينجلى لبصائرهم لباب الحقيقة في أصلها ، ولا تزيدهم الصعوبات إلا تهافتاً على الجهاد إليه في عزيمة وصبر . ملائكة نفوسهم فهموا في حبه شهداء لجلاله ، فهم في الله وبالله والله ، يجدونه في كل شيء ، وهذا سر قوتهم وسلطانهم وإن ظهروا ضعافاً مساكين . وكل همهم في الدنيا الرجوع إلى الله فائين في الإيمان به وخدمة خلقه ، للاتصال به ، والاتحاد معه بالحبة . وليس هناك إلا وجود واحد حق هو الله ، فالعالم إلى جانبه صورة زائفة باطلة .

من مقدمة الباب

سعيدة أيام المفتونين بحب الله ، سواء كانوا حزاني لانفصالهم عنه ، أو مغتبطين بوصولهم في حضرته . هم صباليك يفرون من سلطان الدنيا ، وعلى أمل لقائه يشربون خمر العذاب ، فذلك خير لهم وإن بقوا صامتين ، وما في الصبر عن تذكر الله خير . فسوسة الشجرة حلوة

يخضع الإحسان من العدو ما لا يخضعه السيف ، ويربط الحيوان إلى صاحبه أشد مما تربطه سلاسله . فإذا زاد الإحسان الشرير شراً حق الإمساك عنه . وليس بعد من إحسان المرء إلا ما يمد به يده ، لا إحسان أهله عنه . ولا مروءة لمن لا يعمل من أجل الرزق ويحسن القيام عليه ، ويدخر من السعة للضييق ، حتى يكفى نفسه وأهله ذل السؤال ، ويذل الفضل للمحتاجين ، وليس يأكل من كد غيره إلا غثث . والنية قبل العمل في كل إحسان ، فالبلذل للمراعاة رذيلة تحبط أثره .

من مقدمة الباب

إذا كنت عاقلاً فاقصد إلى جوهر الحق ، فهو دائم والقشور فانية ، ومن ليس ذا معرفة ولا كرم ولا تقوى فليس إنساناً إلا بصورته . إنما ينال في سلام تحت التراب من بث الطمأنينة في القلوب . انفق ذهبك ومتاعك فالرياح ستذهب به من قبضتك ، افتح باب كنزك الآن فلن يكون المفتاح غداً في يديك . وإذا شئت انتقاء الألم يوم القيامة فلا تنس المتألمين حولك . لا ترد الفقير عن بابك صفر اليد ، خشية أن تدور غداً على أبواب الغرباء . ولتسد حاجة غيرك خشية أن تحتاج غداً إلى عون الآخرين . أو لست تبتهل إلى معبودك ؟ . . . فلتكن إذن كريماً ، ولا تلو وجهك عن يتهلون إليك .

قصة في فعل الخير مع الأشرار

قالت امرأة لزوجها « لا تشتت الخبز من الخباز الذي في شارعنا بل من السوق ، فانه يريك القمح ويبيع لك الشعير ، ولا عملاء له غير أسراب الذباب » فأجابها : « يا نور حياتي ، لا تعبني بحيلة ، فما أقام هنا إلا أملاً في معاملتنا ، وليس في المروءة أن نخيب أمله فينا . . . أسلك سبيل أهل الحق ، وإذا نهضت على رجلك قد يدك إلى العائرين .

كثرتها من يد الصديق . والأسرى في حبال حب
الله لا يبحثون عن مهرب . لأنهم يعانون الملام ولكنهم
في وحدة تأملاتهم ملوك ، وطريقهم مجهول . هم
كالفراس يتهافون فيحرقون أنفسهم في نار الحب .
معشوقهم في صدورهم وهم مع ذلك يبحثون عنه ،
والينبوع بقرهم وشفاهم تحرق ظمأ إليه .

من حديث بالديمومة

حبك يردك جزءاً ثائراً ، وهذا الاخلاص تضع
رأسك عند قدم حبيبك لتنسى العالم ، وحين تهون
البروة في عينك يستوى لديك الذهب والتراب . تقول
أنه ساكن في عينيك ، وحين تغلقهما يكون في رأسك ،
وحين يطلب حياتك تضعها في يديه ، وحين يشهر
سيفه على رأسك تمد عنقك إليه . هكذا يورث الحب
الأرضى هذه الحيرة ، ويطلب هذه الطاعة . — فهل
تعجب للسالكين في طريق الله حين يغرقون في محيط
الحقيقة ؟ . . . لأنهم في ذكرى حبيبهم يستدبرون العالم
وهم سكارى بالساقى الذى فتهم فأهرقوا الخمر .
لا دواء يشفيهم ، فلا أحد يعرف آلامهم . بصيحاتهم
يقتلعون الجبال ، ويتأوهاتهم يبددون الممالك . وبكاؤهم
ليلا يغسل من عيونهم رغبة النوم . هم غرق في بحار
الحب ليل نهار ، فهم في وهلم لا يميزون بين ليل
ونهار .

الباب الرابع — في التواضع

معاني الباب

لينظر المرء مم خلق ، حتى يتطهر من الغرور والعجب
بما أوتي من سلطان أو مال أو جاه أو صحة أو جمال
أو ذرية ، فكل ذلك من فضل الله عليه ، لا ثمرة جهده
فحسب . وكل ذلك من متاع الدنيا وهو زائل . ولاحظ
من الكرامة لمتاعها إلا بما يهيء للعمل الصالح . والدنيا

ذات غير : فرب هابط علا ، ورب عال هبط ،
والحسنات والسيئات محفوظة .

ولا يغير التقى بتقواه ، أو يتعالى على الخطاة ،
فالتواضع من آيات التقوى وهى تنافى الجهل والخيلاء .
ولا يغير العالم بعلمه ، فغروره به آية فراغه وعقمه ،
والعلم إذا خامر النفس هذبا . خلق الله البشر من أصل
هين ، فبواهم فضله أعلى مكانة ، فالتواضع كان ولم
يزل طريقهم إلى الرفعة . ومن داخله الغرور مسخه
فأذله . وكلما زاد فضل الله على امرئ كان تواضعه أجدر
والزم . ومن النقص إزدراء الضعاف والجهلاء والمساكين ،
ومن الحاقة الاسهانة بالعصاة ، فباب الرحمة مفتوح
دائماً أمام كل تائب ، والخواتم غيب ، ورحمة الله
تسع كل شيء . وآية المروءة السباحة ، فليسط امرؤ
كنف عطفه للخلق جميعاً ، فيبارك أقل فضلهم ويقبل
عذرهم ويحتمل سوءهم ، ويتجاوز عن خطاياهم راضياً
شاكراً لله . وليكن طالب حق وحكمة حيث وجدها ،
فرب جاهل أو غرير يصيب حيث يخطئ العالم أو
المخرب . والله وحده مبدع الخلق وحافظهم ومدبرهم كما
اقتضت حكمته ، ومن ورائهم علمه ، وهو وحده الديان .

من مقدمة الباب

أنت — يا مخلوق الله — من التراب خلقت ، فينبغى
أن تكون متواضعاً كالتراب . لا تكن نجشاً ولا طاغياً
ولا صلب الرأس . إنك من التراب ، فلا تكن كالنار :
عندما ترفع النار رأسها الخفيف كبرياء ينخفض التراب
رأسه تواضعاً . ولهذا كانت النار متجبرة والتراب
وديعة . خلقت الشياطين من النار وخلق البشر من
التراب .

قصة عمر والسائل

سمعت أن عمر في خلافته مر بمكان ضيق فوطئ
قدم سائل مسكين ، فعنفه السائل قائلاً : « أو أنت

أعنى ؟» فأجابه متعطفاً : « لست أعنى ، وقد آذيتك بلا علم فسأعني » . إذا اتقيت حساب الله فاغفر خطايا من يخافك ، ولا تحجف برعبك أيها الجبار ، فهناك جبروت فوق جبروتك .

الباب الخامس — في الرضا

معاني الباب

لم يؤت الإنسان من العلم إلا قليلاً ، فرب محنة يضيق بها وهي نعمة ، ومتعة يسر بها وهي نقمة ، وليس الإنسان وحده في الوجود ولا هو حافظه ، ولا قدرة له على تدبيره ، أو فهم الحكمة من وراء تصاريقه ، فليؤمن برحمة الله وحكمته ، وليسلم بقضائه وقدره . للإنسان إرادته وهي من إرادة الله ، وله قدرته وهي من قدرة الله ، والتبعية في الوجود على حسب القدرة والإرادة . والإنسان قابل للترقي إلى أعلى الدرجات ، ولكنه مجاهد في حمى الله . وكل شيء من الله وإليه ونسبة شيء إلى غيره مما يחדش الإيمان بأحدثه .

من مقدمة الباب

السعادة تأتي من فضل الله لا من قوة الأقوياء . وإذا لم يأت الخير هبة من عليين لم تستطع القوة تحصيله . إن النملة لا تشقى بضعفها . والنمر لا يأكل بفضل قوته . وإذا عجزت اليد عن بلوغ السموات فلتقبل حظك الذي يأتيك محتوماً . وإذا قدر لجبانك أن تطول لم يقتلك الثعبان ولا السيف . وإذا جاء يوم أجلك قتلك الترياق أكثر من السم .

قصة الطبيب والقروي

لم يستطع قروي أن ينام ليلة لألم في جنبه ، ولما جاء الطبيب قال لأهله : هذا الألم ناشئ عن أكله بعض

ورق العنب ، وأنا أعجب كيف عاش الليلة ، فإن سهام التمار كانت خيراً له من تناول هذا الطعام العسر . في تلك الليلة مات الطبيب ، وبعدها بأربعين سنة كان الفلاح لم يزل حياً .

الباب السادس — في القناعة

معاني الباب

طمع المرء فيما عند غيره من متاع الدنيا آية الجهل والخسة ، وتهافته عليه خليق أن يستعبده وينفر منه أقرب الناس إليه . والسعادة ليست في الجاه أو السلطة أو المال ونحوه من متاع الدنيا بل في الفضيلة . وطريق الفضيلة كبح النفس والبدن عن الشهوات المذلة . وقد يكون الملوك والأثرياء ونحوهم أكثر شقاء من المساكين . والنفس قابلة للتأديب بالرياضة والمجاهدة حتى تنصرف إلى ما هو أولى بها وما هي أولى به . ومن قنع بيسره سد حاجته فكفاه ، ومن مد أطماعه لم يكفه شيء . فكلماً حاز مطلباً تفرغ إلى غيره ، وإن لم يزد سعادة . والأطماع حائل المعاطب ، وإن كانت في ظاهرها الكفيلة بتحصيل المطالب . ومن طلب السعادة والسلامة فليطهر نفسه من خبائث الشهوات ، وعيشه من خبائث الموارد . ويقدّر ما يترف المرء تطمس بصيرته ، ويكما يردع غواياته يفتح قلبه وترتفع فضيلته فيقترب من الله . والله لا يرزق خلقه على قدر كرامتهم عنده أو سعيهم بما عندهم من حول وحيلة ، ولا يحرمهم لخوانهم عليه أو عجزهم عن المعاش ، فهو مصور الأجنة في الأرحام ، ومقدر آجالها ، وكافل أرزاقها ، بفضلته الشامل ، فلا تضع مروتك بالأطماع الفارغة .

من مقدمة الباب

لا يعرف الله ولا يعبد من لا يقنع بحظه ، فقل للطاع : « القناعة غنى ، أيها القلق اسكن فالعشب لا

ينمو على الصعيد الصخري المضطرب . إذا كنت إنساناً تحسن فلا تترفه جسديك ، وإلا أتلفت ذاتك . العقلاء يطلبون الفضيلة ، ومرفة جسده خلو من فضل . الأكل والنوم دين الحيوانات ، واحتضانه دأب الحمقى . سعد امرؤ ذو وجه ينشط خلال تأملاته ، فيعد نفسه للرحلة الأخيرة عن طريق معرفة الله . ومن لا يميز بين النور والظلام يستوى عنده وجه شيطان ووجه جوربة . كيف يستطيع الصقر أن يطير إلى السماء وجناحه مرتبطان بحجارة الأطاع . اهتم بالعبادة أكثر من الطعام . نصر ملاكاً . ابدأ بمعرفة أخلاق الإنسان ثم قتش عن شخصائص الملائكة . حسبك من الطعام ما يسد جوعتك ، فكيف هب الخيرات من لا يستطيع من تحمة أن يتنفس . من ملأ بطنه طعاماً خلا رأسه من الحكمة . والفريسة لشراستها تقع في الشرك .

قصة ملك خوارزم

في بكرة صباح زار ظلم ملك خوارزم ، وبعد له مرتين ، فسأله ابنه : « يا أبت ، أو لم تقل أن مكان الحج مكة ؟ فلم تكرر السجود اليوم أمام الملك ؟ » . القناعة ترفع الرأس ، فإذا امتلأ طمعاً لم يرتفع أعلى من الكففين . ومن طوى بعض شحه استغنى عن أن يتملق أحداً بقوله : « أنا عبدك وخادمك » . والسؤال كفيل أن يطردك من كل مجلس ، فأنفه عن نفسك حتى لا تطرد .

الباب السابع — في التربية

معاني الباب

سعدى صوفى عملى إنسانى ، فالفضيلة مطلبة الأول وهى عنده إنسانية بل كونية ، أو هى صلاح إنسانى كونى لا قومى ولا وطنى ولا عرقى ولا معاشى ، والإنسان أولاً قائم فى مملكة هى العالم كله ، والله صاحبها ومدبرها

فهو أولاً فرد فى رعية الله عامة ، ثم هو فرد بين الناس فى أمة أو جماعة أو أسرة ، وقد يكون أباً أو ابناً أو زوجاً أو صديقاً . . . وله فى كل وجه من هذه الوجوه حقوق وعليه واجبات بحسب ذلك الوجه .

والتقوى قوام صلة المرء بربه وبخلقه ، فينبغى أن تكون باعث كل نية وسعى . ومبدأ الفضيلة — قبل المعرفة أيضاً — العفة ، أو كبح شهوات النفس والجسد بالرياضة والمجاهدة حتى يملك الإنسان أمره ، وتتجلى الحقائق لبصيرته بالعلم والحكمة . وليس كالشهوات موجباً للضلال عن الخير والحق . وينبغى للناس أن يتواصلوا على أساس المعاني الجميلة التى يتوخاها كل منهم فى نفسه وغيره ، لا على أساس فتنة المظاهر أو المنافع العاجلة . ومن الواجب اسداء الخير والعون لكل ذى روح .

كما ينبغى اجتثاث كل قول أو عمل يفسد المودة بين الناس كالظلم والسرقة والفظاظة والغيبة والغيرة والحقد والحسد والطمع والترف والبغاء . وإن الرذائل الخفية شر من الظاهرة : كالغيرة فهى أقبح من السرقة ، وكإفشاء السر قد يثير فتنة . والتحام الأمة فى حرب مع عدو أهون من انتشار الأراجيف وهرج العامة . ومن أودع أحداً سرّاً فأفشاه فهو أحق منه باللوم . وقولة السوء دون ضرورة — ولو بالحق — رذيلة . والغيبة شنة حتى لمن هم مضرب المثل فى السوء كالحجاج الذى هو مثل الظلم الشرود . وليس يتتبع عيوب غيره إلا معيب .

وينبغى للمرأة أن يتوخى فى الزوجة عفتها وطاعتها وحسن تدبيرها ولين كلامها ورعايتها أمر بيتها ، فكل ذلك كفيل أن يطيب عشتها ، أو يحببها ، ويغرى باغتفار تقصيرها ، ولو لم تكن جميلة ، وعلى المرء أن يثق بزجولته قبل الزواج ، وأن يتجنب حسان الغلمان ونساء غيره ، فأهله أطيب له ، وجمال المرأة أو جاهها أو مالها بلاء مع سوء خلقها وتطولها . والسجن أحب

من بيت تسوده الشحنة . ولتأزم المرأة بيتها ، وتتجنب معاشره الغرباء .

كما ينبغي تعهد الولد وحسن القوامه عليه منذ الصغر ، ليحفظ ماضى أبيه ، فيبر الولد مع تجنب تدليله ، لأن تدليله مفسده له ، وليبعد عن صحبة الأشرار اتقاء عدواها ، ويمنع من الاختلاط بالنساء منذ العاشرة ، ويثقف بالمعرفة والحكمة ، ويعلم حرفة يرتزق منها في معاشه ، ولو كان له من أبيه كنز قارون . فالكنز الموروث قد يضيع ، وكيس الحرفة دائماً مليء . والولد الفاسد خير أن يموت قبل أبيه ، ومن ربي ابنه على الاعتماد على نفسه كفل حريته فلا يكون أسير أحد .

من مقدمة الباب

من يكبح هواه عن الرذائل أعظم قوة من رسم وسام . وليس أحد من خشية عدوه كما تكون أنت عبداً لشهواتك . نزعات السوء في سريرتك كالدم في عروقك وإذا غلبتك أهواؤك استبدت بسلطانها عليك حكماً وثورة ، ولكنها تستسلم حين ترى قبضة العقل المدرعة . لا يتجول أهل الريبة ليلاً حيث الحراس ساهرون . والرئيس ان لم ينكل بعدوه أضاع أمامه سلطانه . وكلمة واحدة تغني إذا كان الإنسان يعمل بما يقرأ أو يسمع .

حديث في النيمة

لا تقل الشر في الخير ولا في الشرير ، فتخطي في حق الأول وتكتسب عدااء الأخير . من يذم غيره فأنما يكشف عورات نفسه . وإذا ذممت أحداً فأنت مذنب ولو كان ما تقول حقاً .

من حديث في الزوجة

الفقر ملك إذا كانت له زوجة مطيعة عفيفة . لا كآبة مع متاعب النهار إذا وجدت في دارك من تمسحها عنك ليلاً . إذا كانت المرأة طاهرة لينة اللسان

فلا يسأل : أجميلة هي أم قبيحة . وإذا كانت خيرة الطبع فهي أرضى من الجميلة ، لأن اللطف يستر زحام العيوب . تجنب الحورية الرديئة الطبع . حرم نعم عليين من كانت له امرأة سيئة ، ولا منقذ منها إلا الله . السجن أفضل من بيت تسوده الشحنة . والرحيل عن البيت سرور إذا كانت قعيدته امرأة رعتاء . والسعادة محبوبة عن كل بيت يعلو فيه صوت الزوجة صوت زوجها . وإذا عرفت زوجتك طريق السؤال فاكبحها ، أو كن قعيد بيتك كامراً . احجبها عياء في محضر الغرباء ، وإذا هي تركت بيتك فالى القبر . واتخذ زوجة جديدة كل ربيع فتقوم العام الماضي لا يؤدى غرضاً . ومشيك حافياً خير من سعيك في حذاء ضيق .

الباب الثامن — في الشكر

معاني الباب

ينبغي ألا ينقطع المرء عن شكر الله جزاء نعمه ، ومهما يشكره فهو عاجز أن يفهم ما هو أهله من شكره . والشكر من أسباب دوام النعم . وخير وسائله إسعاد خلقه بعمل صالح ولو كان هيناً . فأهون العون عند محتاجة عظيم ، وخير البر أعجله . وليس يعرف قدر نعمة إلا المحروم منها . ولينعم المرء كما أنعم الله عليه ، فهو لا يعطي غير ما آتاه الله ، لا ما حصله هو بقوته فحسب . نعيم المرء بما عنده قد ينسيه المحروم ، فلا يذهل — أثناء نعيمه — عنه ، أو يترى لحظة في اسعاده .

من مقدمة الباب

لا أستطيع أن أفي بحق الشكر لذلك الصديق ، ولا أعرف أولى منه بالشكر . كل شعرة في جسدي هبة منه ، فكيف أشكره لكل شعرة ؟ الحمد لله الأجل الذي خلق الوجود من العدم . انظر كيف فصلك من الطفولة إلى الشيخوخة في سمت قوم . لقد خلقك طاهراً

فعض طاهراً ، حتى لا تموت ملوثاً بالذنوب . لا تدع التراب قائماً على المرأة فيزداد الكدر حتى يستعصى على الجلاء . يا عابد نفسك ، لم لا تقصد من يهب يديك القوة ؟ إذا صنعت خيراً بجهدك فلا تعبد نفسك ، واعلم أن ذلك بنعمة الله . أنت لا تقوم بمحض قوتك . فالمبدع الخفى هو الذى يهبك كل لحظة .

من حديث بحال المتعبين

إنما يجهل قيمة يوم الهناء من لا يرى الشقاء . الشقاء قاس على الفقير ، والغنى لا يحذره . إذا كنت سريع القدم فاشكر الله حين ترى العرج . ماذا يعرف من قيمة الماء سكان شواطئ جيحون ؟ سل عنه من احترقوا فى وقدة الشمس . إنما يعرف قيمة الصحة من أنهكت الحمى عافيته . كيف يطول الليل عليك وأنت ناعم المضجع على سريرك ؟ فكر فيمن يتقى بالحمى ، فلا يعرف ملل الليل إلا مريض .

قصة الحمار الحكيم

انقطعت الطريق فى صحراء برجل فبكى قائلاً : « من فى هذه الصحراء أشقى منى ؟ » فأجابه حماره : « أيها الأذى البليد ، لم يطول نواحك لجبروت القدر ؟ امض - ولولم تجد حماراً تمتطيه - كى تقدم الشكر على أنك لست حماراً يمتطيه الناس . »

الباب التاسع - فى التوبة

معانى الباب

مسررات الحياة وآلامها إلى فناء ، وكل من فيها كذلك ، وإلى الله مصير خلقه جميعاً . والمرء مسئول عن عمله ، ولا مرد له بعد الموت إلى الحياة لإدراك فائت ، وهو ناقص وخطاياها كثيرة ، ولكن باب التوبة مفتوح دائماً ، ورحمة الله تسع كل شيء .

فليسرع مذنب إلى التوبة النصوح . لأن الغيب سر ، والموت قد يفجأ قبل فرصة جديدة ، وليخجل المرء من ذنوبه ويحب عنها قبل افتضاح خزيه يوم الحساب ، فالله مطلع على الأسرار ولكنه ستار . ولا يستهن امرؤ بذنب - ولو كان صغيراً - أن يرديه ، أو يستعظم كبير ذنب فغفو الله أكبر من جميع الذنوب . والله يحب التوابين ويمد لهم المعونة للصالح ، وليس كدموع الندم مطهر للخطيئة . الشقى من نسى الله فأنسأه نفسه ، وغرته زخارف الدنيا فأسرته فى حبالها حتى خسر نفسه وأضاع آخرته ، وأحزم الناس من استعد بصالح الأعمال والتوبة من الخطايا قبل رحيله إلى الآخرة .

من مقدمة الباب

يا من أفنيت سبعين عاماً من حياتك ، ربما كنت غافلاً تلك الأيام التى ولت مع الرياح ! غرتك مطالب الدنيا فلم تتخذ الأهب للرحيل إلى ذلك العالم ، إذ يأتى إليك . وفى يوم الدين - حين تهبأ سوق الفردوس - سيميز كل امرئ بمكانه على حسب أعماله . فإذا كنت ذا كنز عظيم من الصالحات كانت صالحاتك هى ثروتك فى الحساب ، وإذا كنت مفلساً فهو خزيك . وإذا كنت قد أضعت خمسين عاماً فاعتد سنواتك الباقية هبة فآخرة . وإذا كنت لم تزل قادراً على الكلام فلا تغلق شفئك كاللوى عن اللهج بحمد الله .

عظة

الحياة طائر اسمه النفس وحين يفر الطائر من القفص لا يعود إلى الأسر . اعتبر ، فالعالم باق ولكن لمدة ، وإن لحظة تنفق فى حكمة خير من عمر فى حماقة . لم إذن نربط عقولنا بهذا الخان حيث تسريح القوافل ؟ أحيانا مضوا ونحن لم نزل فى الطريق . وبعدنا ستبقى الأزهار يانعة فى الحديقة ، ويستمر الأصحاب فى المجلس معاً . وحين تبلغ شيراز ألا تنظف نفسك من

غبار الطريق ؟ يا من تدنست بتراب المعصية ، ما أسرع ما ترحل إلى مدينة غريبة . إليك وتظهر بدموعك من خطاياك .

الباب العاشر — في المناجاة

معاني الباب

العبادة بجوهرها لا بشعائرها ، والمعول فيها على الاخلاص لا المعاودة : وكل عبادة فالى الله منهاها ولو أقام العابد لجهله أو غفلته وسيلة بينه وبين الله . والله صمد سميع بصير ، والأعمال عنده بنياها ، وعلمه محيط بخفايا السرائر من وراء شكول الظواهر ، وهو قريب إلى داعيه : يجيب دعوته ، ويغفر زلته ، ويكشف محنته ، ويبسط عليه حمايته ، ويحقق رجاءه ، ولا يحامى غيره ولا يجيب .

من مقدمة الباب

قم نرفع أيدينا في مناجاته ، فإنها غدا ستكون عاجزة في التراب . لا تظن أن تضرعاتنا ترتد خائبة أمام باب الرحمة المفتوح أبداً . يا رب ائملنا بخنانك ، فالذنوب أوغلت بين عبادك . أيها المنعم ، أنت بكرمك احتملتنا وبعطايك ورحمة حبك أقمتنا . ولما فضلتنا على سائر

خلقتك فأملنا أن تؤثينا العظمة اللائقة بمكانتنا في العالم . رب ، لا تصغرنى من أجل عظمتك ، ولا تخزنى بخطاياى : ولا تسلط أهدأ على ، فخبر لى أن أنال العقاب من يديك . وحسبى الخزي فى حضرتك فلا تخزنى أمام رفاقي . إذا هبط ظل رحمتك على ، هان جلال السماء أمام عيني . وإذا وهبتى تاجاً رفعت رأسي فارفعني حتى لا يزدريني أحد .

قصة وثني

ولى أحد عباد النار وجهه عن العالم ، وربط حقوقه لخدمة صنم : وبعد سنوات حلت به نكبة ، فبكى عند قدس الصنم ضارعا : « أيها الصنم ، إني بائس فأعني ، ومتعب فارفق بي » ، واستمر طويلا في ضراسته الحزينة بلا جدوى . كيف يستطيع الصنم انجاز رغبات إنسان ، وهو عاجز أن يدفع ذبابة عن نفسه ؟ تحسر الوثني وقال له : « يا أنت قدماءك مربوطتان إلى الضلال ، ومن الحق أن عبدتك سنين . انجز رغباتي وإلا طلبتها من الله » . وبينما وجهه ملوث بالتراب عند الصنم أنجز المهيمن رغبته . وسمع هذا رجل تقى ، فحجل ، فسمع صوتاً من عليين في أذن سره قائلا : « هذا العجوز صلى أمام الصنم فردت صلاته ، فإذا رد في مقام الله فما الفرق بين الصنم والله الحي القيوم ؟ » .

تراث الإنسانية

سلسلة تتناول بالتعريف والبحث والتحليل
روائع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية

يشرف على تحريرها

د. رياض تركي و. عبد الحليم منتصر

نجيب محمود على أدهم

زكي خورشيد ابراهيم الإبياري

فأوست جوتة
(الجزء الأول والثاني)
بقلم الدكتور محمد عثمان محمد

الأورمانون الجديد
بقلم الدكتور فؤاد زكريا

الكامل في التاريخ
لأبي عبد الله محمد بن أحمد
بقلم الدكتور محمد عثمان محمد

قصة الشهر لهراتيون
بقلم الدكتور محمد سليم سالم

المجلد الثاني

١١

فاوست بحوثه " الجزء الأول والثاني "

بمستم

الدكتور محمد عوض محمد

مكانة المؤلف وأهم آثاره

في شهر مارس من عام ١٨٢٣ أرسل الشاعر الإنجليزي الشاب برون رسالة إلى الشاعر الشيخ جوته . وكان برون في طريقه إلى بلاد اليونان حيث قضى نخبه مجاهداً في سبيل تحريرها من النير التركي . قال في رسالته : « لئن قدر لي أن أعود من رحلتي هذه لأبادرن بزيارة وعمار (حيث يعيش جوته) لكي أرفع فروض الولاء الخالص ، كواحد من الملايين المعجبين بأمر الأدب في أوروبا غير منازع » .

ولئن كانت هذه عبارة أملاها حماس شاب معروف بشدة الحماس بل والاندفاع : إنها على كل حال كلمة ردها غيره ممن عرفوا بالتؤدة والهدوء . ومع ذلك إذا كنا نرى أن وصف جوته بأنه أمير الأدب في أوروبا في العصر المشار إليه ، لا يخلو من الغلو ، فلا بد من التسليم بأنه أكبر رجال الأدب الألماني في ذلك العصر وفي كل عصر ؛ لم يسبقه ولم يخلفه من يدانيه .

كذلك يسهل التسليم بأن أعظم إنتاج أدبي لأعظم شعراء ألمانيا هو كتابه فاوست . وهذا أمر لا يمكن

أن تختلف فيه الآراء . إن الناس ربما اختلفوا في مسرحيات شكسبير ، وهل أعظمها هملت أو مكبث أو عطيل أو الملك لير ، أو غيرها ؛ غير أن أحداً لم يحاول أن ينكر أن فاوست أعظم أثر لجوته ، وأعظم الآثار الأدبية في ألمانيا كلها .

ولسنا قادرين ، ونحن نقدم للقراء حديثاً وافياً عن هذا الكتاب ، أن نبدأه بذكر مستفيض عن المؤلف ، ذلك أن المجال هنا مخصص في معظمه للتحدث عن الأثر الأدبي نفسه ، لا عن سيرة صاحبه . ومع ذلك فإننا هنا بصدد كتاب صاحب مؤلفه طول حياته . ومن يتحدث عن فاوست مضطر إلى الإشارة إلى نواح عديدة من حياة المؤلف . . فحسبنا الآن ونحن نعرض لسيرة جوته - وإن تكن سيرة شائقة عاطرة - أن يكون حديثنا في كثير من الأجزاء .

• • •

لقد ولد الشاعر الألماني الكبير في مدينة فرانكفورت على نهر الماين . في يوم ٢٨ من أغسطس سنة ١٧٤٩ من أسرة متوسطة من الناحية الاجتماعية ، ولكنها ميسرة الحال من الناحية المالية . ولذلك لقي المولود كل عناية

في تنشئته وتنقيفه في منزله أولاً ، ثم في جامعة ليبسك حيث قضى عاماً وبعض عام ؛ ثم أعاده المرض إلى فرانكفورت . ولزم فراشه عاماً أو أكثر . فلما أبل من مرضه ألحقه أبوه هذه المرة بجامعة ستراسبورج . وهناك انهمك على الدراسة والتحصيل وكأنه لا يشفى له ظمأ ، وأكب على مختلف الدراسات العلمية ، ودراسة الطب والفلسفة ، ولم يكن بد من أن يدرس القانون إرضاء لوالده ، الذي سمح له أن يدرس ما يشاء ، على شرط أن يعود من الجامعة بشهادة في القانون .

فستراسبورج هي المرحلة الأولى في التكوين الثقافي والروحي لجوته . وقد التقى هناك بالفيلسوف هرذر Herder ، الذي يكبره بخمس سنوات ، وكان له تأثير غير قليل في التوجيه الأدبي لجوته . ومنه أخذ فكرة الاهتمام بالآثار الشعبية والأساطير الجرمانية . ولا يمضي وقت طويل حتى نرى أثر ذلك في إنتاج جوته لمسرحيته الأولى « جوتس » Göz von Berlichingen

وعاد جوته إلى فرانكفورت وأخذ يتدرب على الأعمال القانونية . ثم قصد مدينة ويتسلار ، حيث محكمة الاستئناف العليا للدولة ، وهناك تعرف إلى سيدة خطيبة لأحد أصدقائه ، وحبها وحبها وهياماً . وكانت تجربته هنا هي الأساس الذي بنى عليه قصته المشهورة « آلام ورتر » .

وبعد عودته إلى فرانكفورت يزوره هناك الدوق كارل أوجست أمير وعمار فيدعوه لأن يزور وعمار ، ويكرر الدعوة ، فيقبل جوته ويسمح له والده على كره منه . فيقصد وعمار في عام ١٧٧٥ ، وفي نيته أن تمتد إقامته فيها شهراً أو شهرين فإذا هو يتخذها مستقراً ومقاماً مدى الحياة . ولم يلبث الدوق أن ولاه مناصب ذات خطر ، وانخذه عوناً وصديقاً . ولم يمض وقت طويل على جوته في وطنه الجديد حتى أصبحت وعمار كعبة القاصدين من رجال الأدب والفن والعلم . وكان

جوته نجمها الساطع . وقد كان في ألمانيا بقعتان هما روض الفكر اليانع والثقافة المزدهرة . أولاًها برلين التي يشرق فيها فردريك الأكبر ، وفي بلاطه تسود الثقافة الفرنسية ويومه فيها أمثال فولتير . أما البقعة الأخرى فهي وعمار ذات الثقافة الجرمانية ، التي تشرق فيها كواكب ألمانية خالصة مثل جوته وشيلر وهرذر وأكرمان . وربما حج إليها الأدباء من جميع الأقطار . ولقد غادر جوته وعمار غير مرة في رحلات في ألمانيا وسويسره وفي إيطاليا ثم لا يلبث أن يعود إلى بيته الجميل في وعمار . فهنا عشه الذي قضى فيه عمره يغرد ويشدو بأبدع الشعر وأعذب ، ويؤلف في العلم ويأتي فيه بمبتكرات ومخترعات . . حياة كلها دأب وجد . . لم تهدأ ولم تعرف الراحة إلى يوم واتته المنية في يوم ٢٢ من شهر مارس سنة ١٨٣٢ .

• • •

ولا بد لنا أيضاً من إشارة وجيزة لأعمال جوته الأدبية خلاف كتابه الكبير الذي سنذكره بالتفصيل فيما يلي . لقد عاش جوته عمراً مديداً . وبدأ إنتاجه مبكراً . وكانت حياته مليئة بالإنتاج الذي لا ينقطع حتى الأيام الأخيرة من عمره المديد . والمقام لا يتسع للافاضة في ذكر مؤلفاته . وحسبنا هنا أن نجمل الإشارة إلى أشهرها دون أن نلتزم الترتيب الزمني .

إن مؤلفات جوته تنتظم أربعين مجلداً ومن أهم ما تشتمل عليه ومن أبدعه شعره الغنائي ، أى الأناشيد والقصائد في الوصف والغزل والقصص القصير المنظوم والمنظومات الشعبية من طراز « بلاد » Ballad . وهي تحتل مجلدين كاملين . وقد اتفق رأي النقاد على أن شعر جوته الغنائي يمتاز بالركة والعذوبة . إلى درجة منقطعة النظر ، ولو أن جوته لم يؤلف سوى تلك القصائد ، لكان في هذا ما يكفي لوضعه في المكان الأسمى بين الشعراء « الغنائيين » .

وألف جوته مسرحيات عديدة . بدأها في مرحلة الصبا بإخراجه مسرحية « نجوتس » التي سبقت الإشارة إليها ، وهي مستمدة من قصة بطل جرمانى فى العصور الوسطى . ثم جاءت بعدها مسرحيات كلافيجو Clavigo وإيجمنت Egmont وتاسو Tasso وإيفيجينا Ephigenia وغيرها وغيرها . وقد كان جوته شديد العناية بالمسرح فى وعمار ، وقد قام هو نفسه بالتمثيل فى بعض مسرحياته وفى غيرها . .

وتناول التأليف القصصى المنشور أيضاً ، ومن أشهر ما ألفه فى هذا « آلام ورتير » وهو من أول وأشهر مؤلفاته ويصف قصة غرامه بخطيبه صديقه المسماه شارلوت بوف . والكتاب معروف للقارئ المصرى فى ترجمته الرشيقة بقلم الأستاذ أحمد حسن الزيات . ولكن أشهر قصص جوته الثرية ، قصة ولهم مايستر Wilhelm Meister ، وهى قصة طويلة تصف حياة المسرح والعاملين فيه . وعلى الرغم من أنها رواية مثورة ، فإنها تشتمل على أناشيد وأغان شعرية من أبدع ما أنتجه شاعر . نذكر منها على سبيل المثال القطعة التى تحاكى النظم العربى فى التزام القافية والى أولها :

Nur wer die Sehnsucht kennt
Weiss was ich leide.

ومن العجيب أن هذا المعنى يشابه البيت العربى :

لا يعرف الشوق إلا من يكابده

ولا الصبابة إلا من يعانىها

والترجمة الحرفية هى : إن الذى يعرف الشوق

هو وحده الذى يدرك ما أعانى .

ويعتبر كتاب ولهم مايستر أكبر إنتاج لجوته بعد فاوست . وقد ألفه على مدى كثير من السنين ، كما هى الحال فى فاوست .

وهناك قصة بالشعر على نظام شعر الملاحم : تدعى « هرمن ودروثيا » وقد ترجمت نثراً باللغة العربية ، وهى تعد من أروع ما نظمته جوته .

ومن مؤلفات جوته المطولة كتابه عن تاريخ حياته ، بدأه وهو كهل ، ولكنه استخدم ذاكرته القوية ، وما قد يكون لديه من مذكرات ، بحيث أصبح كتابه شاملاً لتاريخ حياته كلها . وقد سماه « الحقيقة والخيال » Dichtung und Wahrheit احتراساً من أن تكون ذاكرته قد خانت فى بعض شئون صباه وشبابه .

وفى ختام الحديث عن أعمال جوته لا بد أن نشير إلى ديوانه الشهير المسمى « الديوان الشرقى الغربى » Westöstlicher Diwan . فإن جوته بعد أن تجاوز الستين أبدى اهتمامه بالأدب العربى والفارسى بصورة جدية . وأخذ يستعين بعدد من المستشرقين على فهم بعض النصوص الأدبية الهامة ونصوص القرآن الكريم . وانتهى به الأمر إلى تأليف الديوان المذكور ، الذى تظهر فيه الروح الشرقية والبحر الشرقى . والديوان عبارة عن مجلد ضخم يشتمل على عدد كبير من القصائد والمقطوعات فى شتى الموضوعات من نسيب وحكمة ووصف وكلها مصطبغ بالصيغة الشرقية . . .

إن اهتمام جوته بموارد أدبية جديدة ، وتعمقه فيها ، ونشره لديوان شعر مستلهم من تلك الموارد الشرقية ، ونشره لمثل هذا الأثر وهو مشرف على السبعين من أكبر الأدلة على حيويته ودأبه ومقدرته على التجديد فى جميع مراحل الحياة .

تأليف مسرحية فاوست

له وهو يخطط هذه الخطوات الأولى ، في عام ١٧٧٣ أن الانشغال بهذا الكتاب سيلزمه إلى أوائل عام ١٨٣٢ . وأن الإنتاج سيكون موزعاً على أوقات متباعدة على مدى السنين ومراحل الحياة . إن من المهم لكي نحسن فهم هذا الأثر الأدبي الجليل أن ندرك هذه المراحل العديدة ، التي لازمت ذلك الإنتاج .

إن جوته نفسه يحددنا أن الفكرة العامة للكتاب قد خطرت له في وقت مبكر . وأنه قرر منذ البداية أن تكون معالجته للأسطورة في صورة مسرحية شعرية . لقد خيل له أن الأسطورة تشتمل على مواقف ونواح عديدة ، ومن الممكن أن توثق صوراً ذات معان ، وأن فيها مجالاً للشعر والإنشاد وللأسى والفكاهة ، وللدعابة والشعوذة ، وللأخيلة المبتكرة . ولمواقف عديدة تسمح بوفرة الإبداع والاختراع .

ولكن اتساع المجالات أمامه لم يدفعه لرسم خطة محددة صارمة ، يتقيد بها ، ولا يخرج عنها . بل مضى في عمله كما يشاء ويشاء له الهوى : يكتب اليوم قطعة ، ثم ينتقل إلى غيرها غداً ، ويتخيل مواقف أو مشاهد ينظم فيها حواراً ، أو يؤلف أناشيد بدعية ، مكانها في جزء آخر من الكتاب لم يؤلف بعد . فكثيراً ما كان يترك فجوات هنا أو هناك ، على أمل أن يسدها بفصول مناسبة عندما يحين له الفرصة التي يرتضيها . وفي أثناء ذلك نراه لا ينفك يتقح ويهذب ، ويقتطع ويضيف ، ويمحو ويثبت . . .

وعندما نزل جوته ويمار في عام ١٧٧٥ كان لديه أجزاء من فصول الكتاب ، الذي أخذ يتكون بهذا الأسلوب العجيب . . وكان معلوماً لخاصة أصدقائه أنه مشتغل بتأليف مسرحية « فاوست » فطلبت إحدى سيدات القصر : الآتسة جوخهاوزن Göchhausen أن يعيرها الجزء الذي أتمه من الكتاب ، فأعطاه بعض

كان من دأب جوته في مؤلفاته الكبيرة أن يمعن في التفكير فيها . ويطيل التأمل فترة من الزمن قد تمتد أشهراً وأعواماً ، ثم يبدأ الكتابة في بعضها ، ثم لا يلبث أن ينصرف عنه ، إلى إنتاج آخر ، فيتمه كله أو بعضه ، ثم يعود إلى ما كان بصدد من مؤلف موجل . ومن النادر أن يتم مؤلفاً من مؤلفاته مرة واحدة ، كما فعل في مسرحية « جتس » ، وقصة « فيتر » وملحمة « هرمن ودروثيه » . ولعل سبب ذلك سهولة الموضوع ووضوحه . أما إذا كان الكتاب الذي يشغله متعدد الموارد والمصادر ، عميقاً لا يكاد يسر غوره إلا بجهد ومشقة ، وموضوعه بعيداً عن السهولة واليسر ، فإن الشاعر خليق أن يقضى في تأليفه السنين الطوال ، يرسم له الخطط ويقلبه على وجوه عديدة ، ويستحدث فيه ما شاء من أخيلة ومواقف جديدة ، فتتوالى فصول الكتاب وتعدد فنونه ، وقد تفتقر الفصول إلى قطع جديدة تصل بعضها ببعض . حتى إذا قطع في هذا مرحلة ، ترك الكتاب فترة من الزمن لا يكاد يمسه أو يخطر له ببال ، ثم يعود إليه لكي يبدأ مرحلة جديدة . . وهذا الوصف لا ينطبق على كتاب انطباقه على « فاوست » الذي لازم المؤلف طول حياته ، يدعه ثم يعود إليه . وقد مضت ما بين مرور الفكرة الأولى بخاطره ، وما بين اتمامه السطور الأخيرة من الجزء الثاني قبيل وفاته مدة لا تقل عن السنين عاماً . فنحن نعلم أن الفتي الذي لم يكد يتجاوز العشرين ربيعاً ، كانت ترد في خاطره أسطورة الساحر القديم فاوست وفي أثناء طلبه العلم في ستراسبورج عام ١٧٧٠ إلى ١٧٧٢ ازداد تفكيره فيها . وخيل له أنها جدية أن تكون موضوع مسرحية ، ولم يمض عام وبعض عام حتى أخذ يرسم الخطة لتلك المسرحية . ولعله أخذ يسطر بعض مشاهدنا . ولكن هيهات أن يكون قد خطر

الفصول فنسختها بعناية في مجلد لديها ، وبقي هذا المجلد لم ير النور إلا بعد وفاة جوته بنحو خمسة وخسين عاماً . فقد عُثر عليه في ذلك الوقت ، ونشر وأصبح يطلق عليه اسم « نواة فاوست » Ur-Faust وهو يشتمل على نحو عشرين منظراً من مناظر الكتاب أكثرها مما يتصل بالمأساة الغرامية ، وقد كتبت بعض القطع ثراً والبعض نظماً ، وكل ما تدل عليه هذه المجموعة الصغيرة أن جوته قد ألم بالفكرة الأساسية في مسرحية فاوست ولكنه عند وصوله إلى ويمار لم يكن قد أتم من الكتاب إلا جزءاً يسيراً .

ولم يحاول أن يمضي في التأليف بعد وصوله ويمار مباشرة ، ولعله لم يعد إلى معالجة الموضوع بعد ذلك إلا في عامي ١٧٨٨ ، ١٧٨٩ . وقد تكون لديه عدد لا بأس به من الفصول مما استطاع تنقيحه وتهذيبه ، ونشره في عام ١٧٩٠ تحت اسم « فاوست : نبذة : Faust : ein Fragment » وإلى هذه النبذة أخذ الشاعر يضيف فصولاً جديدة في الأعوام الأربعة أو الخمسة التالية . وفي ذلك الوقت بات واضحاً للمؤلف أنه قد توسع في موضوعه ، وخلق فيه مواقف وأنيعة ، وحشد فيه فصولاً ومشاهد ، وكلها من الأهمية بحيث لا يمكن إغفالها وإسقاطها . . بل لا بد له أن يصوغها ويجلوها في أحسن صورة وأروع ثوب شعري . فلم يكدر يدركه العام الأول من القرن التاسع عشر حتى بات واضحاً لجوته أنه لن يتسنى له أن يخرج مسرحيته في جزء واحد . بل لا بد أن تكون في جزئين . . ولعله ارتاح لهذا القرار ، الذي أتاح له أن يطلق لخياله العنان ، وأن يدع فكره يسبح في عجيب الآفاق والأرجاء . ولم يعد هناك مشقة في إخراج الجزء الأول . فوجه إلى هذا الأمر اهتمامه واستطاع أن يخرجها للناس في سنة ١٨٠٨ تحت عنوان فاوست : الجزء الأول من المأساة ، محتفظاً في الوقت نفسه بمقدار كبير من الفصول ، بعضها منظوم كامل ، وبعضها في أدوار مختلفة من

الإنتاج . وهذه سيجي دور العمل فيها حين يبدأ جدياً في إعداد الجزء الثاني .

ولسنا ندرى تماماً ما الذي احتفظ به جوته ليظهره في الجزء الثاني . . عندما أخرج الجزء الأول . ولكننا نعرف أنه في الراجح قد أتم الفصل الثالث ، كله أو جلّه وهو الفصل الذي يشتمل على قصة هيلانه . غير أنه على أثر ظهور الجزء الأول عاد مرة أخرى إلى الإعراض عن متابعة عمله الكبير . ولم يستأنف العمل في سائر الكتاب إلا في عام ١٨٢٥ . وكان إتمام الجزء الثاني أهم ما كرس له جهوده في السنوات الأخيرة من عمره إلى أن توفاه الله في الثاني والعشرين من مارس سنة ١٨٣٢ . ونشر الجزء الثاني في العام التالي . . .

هكذا نرى أننا بصدد كتاب منقطع النظير في ظروف تأليفه . ولا بد لنا أن نذكر هذه الظروف لكي نجيد فهم هذا الكتاب . فهناك فصول ألقت في عهد الفتوة والشباب . وفصول تناولها المؤلف في عهد النضج وتنام الرجولة ، وأخرى كتبها وهو كهل مجرب ، والباقي كتبه وهو شيخ هرم ، ومع أن جوته ظل محتفظاً بمعظم قوته وحيويته الفكرية ، إلى آخر مراحل الحياة . فإن أحداً لا ينكر أن مر السنين وزيادة التجارب لها أثرها في مزاج الكاتب وفي أسلوبه ونزعاته ، وطريقة تصوره للأشياء ، ولم يفت كثيراً من النقد أن يلفتوا النظر إلى ما هنالك من اختلاف في الشخصيات فإن فاوست في الجزء الثاني غيره في الجزء الأول وابلينس نفسه في الجزء الثاني شيطان من طراز مختلف نوعاً .

وبقاء كتاب فاوست في طي الأضياف زمناً طويلاً كان سبباً في تعدد مناظره وتكاثرها . حتى بلغ الكتاب بأكله أكثر من ١٢١١٠ بيت ، نصيب الجزء الأول منها ٤٦١٣ والثاني نحو ٧٤١٧ ، وهذا ما يعادل من حيث الحجم أربعاً أو خمساً من مسرحيات شكسبير .

• • •

موضوع الكتاب

بني جوته كتابه العظيم على أسطورة «الدكتور فاوست» التي تدور حول قصة أستاذ من أهل العلم باع روحه للشيطان نظير أربعة وعشرين عاماً ينال فيها ألواناً من المتع والملاذات. ولعل الأسطورة تكونت بفضل جهود بعض رجال الدين، الذين أرادوا بنشرها أن يعظوا الناس ويحرضوهم على الصلاح والتقوى والبعد عن سبيل الضلال. ولكن الأسطورة فيما يبدو لها أساس من الواقع، فان النقاد متفقون على أنه كان يعيش في ألمانيا في النصف الأول من القرن السادس عشر رجل يحمل اسم الدكتور فاوست، وكان يتجول في أنحاء البلاد يوهم الناس أنه ساحر ضليع. وقد تحدث عنه طبيب يدعى فيليب بيجاردى في كتاب ألفه سنة ١٥٣٩ قال فيه إن فاوست رجل أفاق محتال يتجول في البلاد منذ بضع سنين، يزعم أنه الفيلسوف الأعظم ويدعى غير ذلك من الألقاب، ويحتال على ابتزاز أموال الناس بقراءة البخت والشعوذة والطب الخرافي، ونحو ذلك. ويقول «بيجاردى» إنه قابل كثيراً من معاصريه ممن خدعهم حيله وادعاءاته.

في ذلك العصر كان حديث السحر والسحرة يشغل الأذهان في جميع أنحاء أوروبا إلى درجة لا نكاد نتصورها فلم يكن بمستغرب أن يؤمن الناس ببراعة فاوست السحرية ويصدقوا مزاعمه. فاشتهرت حول اسمه الروايات والأخبار، وهو على قيد الحياة. وعندما سمع الناس في حوالى عام ١٥٤٠ أنه قد مات ميتة عنيقة، في ظرف شديد الغموض، لم يجد الناس صعوبة في تفسير ما حدث بأنه من غير شك قد اختطفه الشيطان، الذى كان يساعده على الإتيان بأعماله الخارقة للعادة.

هكذا ولدت أسطورة الدكتور فاوست، وعلى الرغم من أن الزعم بأن رجلاً باع نفسه للشيطان نظير

بعض المساعدات العاجلة، لم يكن شيئاً جديداً، غير أنها في هذه المرة أسطورة مقترنة باسم رجل كان يعيش ويبراه الناس، بل ولم تلبث الأسطورة أن ظهرت في صورة قصة مطبوعة نشرت في فرانكفورت عام ١٥٨٧ ونشرها رجل يدعى شپير Speyer، أما المؤلف المجهول فأكبر الظن أنه قسيس من أتباع مرتن لوتر، ألف كتابه بأسلوب جدى، لغرض ديني، ليحذر الناس من السحر والشعوذة والفنون الجهنمية. والكتاب مليء بمقتطفات من الكتاب المقدس. وشعاره المكتوب على الغلاف «قاوموا الشيطان، يهرب منكم!» أما عنوان الكتاب فهو «تاريخ الدكتور يوهان فاوست، الساحر البعيد الصيت، ذى الأعمال الجهنمية». ومن المفيد أن تأتى هنا ملخصة لهذا «التاريخ»:

«كان فاوست ابناً لفلاح في قرية بالقرب من ويمار. وله عم غنى في بلدة ويتمبرج، تولى الإنفاق على تعليمه في جميع مراحل الدراسة، فتخرج الطالب من الجامعة بامتياز في علم اللاهوت، ولكنه نظراً لطموحه وحبه للأبحاث الشاذة، تعلق بدراسة السحر، والكشف عن الأسرار الغامضة، وترك دراسة الدين وتبرأ منه. وأخذ يدعى العلم بالتنجيم والطب، ويعالج أمراض الناس بالأعشاب والنبات. ولم يكفه الإيمان في البحث عن أسرار الكون، وكل ما في الأرض والسماء، بل دفعه غروره إلى الالتجاء إلى العزائم الخاصة باستحضار الشيطان، فأمكنه بعد لئى أن يستحضر شيطانياً من المرتبة الثانية، ظهر له في صورة راهب. وتبين أن اسمه «مفيستو فليس»^(١) فاستدعاه فاوست إلى منزله، وعقد معه اتفاقاً. وبمقتضى هذا الاتفاق يكتسب فاوست القوة الروحية، ويكون له إبليس خادماً مخلصاً مطيعاً، يأتى إلى منزله في أى وقت يريد.

(١) لم يعرف تماماً أصل هذا الاسم ولعله من أصل عبري وربما كان للنصف الثانى منه. فليس علاقة بالكلمة العربية إبليس وسندوه هذا الاسم في الفصول التالية.

فاوست . وفي أى شكل يريده ، سواء أراده مخفياً لا يرى أو في أية صورة ظاهرة ، ويقدم للدكتور فاوست جميع الخدمات التي يطلبها ، وينيله ما يشاء من الرغائب . وفي نظير ذلك وبعد فترة من الزمان - حددت فيها بعد بأربعة وعشرين عاماً - يصبح فاوست جسداً وروحاً ملكاً لهذا إبليس ، وعليه منذ الآن أن يكفر بالدين المسيحي ، وأن يبغض جميع المسيحيين ، ويقاوم كل محاولة يراد بها عودته إلى الدين . ولا بد لفاوست أن يمضي هذا العقد بقطرة من دمه .

« قبل فاوست هذه الشروط كلها ، وفي الفترة الأولى بعد العقد التزم منزله لا يقابل أحداً سوى إبليس وتلميذ فاوست الخاص المسمى كرسstof واجتر ، وهو فني غر وقع كان من قبل أحد الرعاع السفلة . وأخذ الشيطان يزورها ويجتهد في تسليتها ، ويقدم لها أطيب الأطعمة وأفخر الخمور التي كان يسرقها من القصور المجاورة . وهكذا أخذ فاوست يعيش عيشة الترف ليلاً ونهاراً ، وكفر بالله ورسله واليوم الآخر . . . ثم خطر لفاوست أن يتخذ زوجة ، ولكن نظراً لأن الزواج نظام نصراني ، فإن الشيطان اعترض على الزواج . ولكن وقرأه الوسيلة لارتكاب الإثم . كذلك أخففه الشيطان بكتاب ضخم فيه جميع المعلومات عن السحر والشعوذة ، وطرق ممارستها . ثم تدور مناقشات ومجادلات بينهما حول الأرواح والملائكة . وكيف يستحيل الملك إذا عصي شيطاناً . بعد هذه المحادثات أخذ فاوست يشعر بشيء من الندم ويفكر في التوبة . ولكنه لا يلبث أن يعود إلى ضلاله وكفره . . . وتتقطع المحادثات بينهما بعد ذلك ، ويأخذ فاوست في دراسة التنجيم ، وعلم طبائع الأشياء ، وتمضي على انهماكه في هذه الدراسات سبع سنين .

« في الأعوام الثمانية التالية لم يحدث سوى حادثين خطيرين : أولهما أن فاوست طلب من الشيطان أن يريه جهنم ، فتوسط لدى واحد من كبار الشياطين يدعى

« إله الذباب » لكي يحضر في منتصف الليل ويأخذ فاوست . وحضر هذا الشيطان فعلاً وحمل فاوست على كرسي من العاج ، ثم أغرقه في سبات عميق ، وجعله يرى في نومه أحلاماً تتضمن صوراً ومشاهد من الجحيم ، وهو يتوهم أنه يراها حقيقة .

« أما الحادث الثاني فإنه طلب أن يرقى إلى السماء فحملوه في مركبة يجرها جواد أشبه بالنتين ، فجعل يتجول في السماء وبين النجوم بضعة أيام ، ثم عاد إلى الأرض ، وفي العام السادس عشر من المدة المتعاقد عليها ، طلب من إبليس أن يسبح في الأرض ، فتحول الشيطان إلى حصان ذي أجنحة ، وأخذ يجوب به جميع أركان الأرض . فأمكنه بهذه الوسيلة أن يزور مختلف البلدان ، ويشاهد مختلف المناظر ، وينعم بما في كل بلد من ضروب اللذات ، ويقوم ببعض أعمال السحر والشعوذة ، من باب التسلية ، ففي روما زار قصر البابا ، وقام ببعض ألاعبه وسخرياته . وفي استامبول زار حريم السلطان في زى ولى من أولياء المسلمين . وفي بلاط الامبراطور شرلكان في إسبانيا ظهر بمظهر الإسكندر الأكبر وزوجته ، وفي نهاية المطاف يقضي وقتاً طويلاً في مريح ودعابة مع مجموعة من الطلاب المحبين للسكر والعريضة . وفي إحدى السهرات مع هؤلاء تمضي أحدهم أن يرى هيلانة التي اشتهرت بمجالها الفنان في زمن اليونان . فلم يلبث أن أحضرها لهم ليأنسوا بوجودها . ثم اتخذها بعد ذلك عشيقه له وأولدها غلاماً سماه يسطس فاوست ومن خصائصه « أنه يتنبأ بما في الغيب » .

« وهكذا تمضي السنون وتقرب مدة التعاقد مع إبليس من نهايتها . فيأخذ الندم سبيله إلى قلب فاوست وينادي بالويل والثبور ، ويهمل الدمع من عينيه . فيتصنع إبليس العطف عليه ولكنه يصر على تنفيذ جميع شروط العقد . وفي اليوم الأخير من الأعوام الأربعة والعشرين ، يجمل فاوست وريثه تلميذه واجتر ، ثم

يذهب مع خللانه إلى حانة بالقرب من ويتمبرج ، فيقدم لهم أطيب الطعام والشراب ، ثم يقص عليهم قصته في حزن وألم ، مؤكداً لهم أن الشيطان سيحضر ليقبض روحه في منتصف الليل ، بعد ذلك يفرق الجميع . وفي الساعة المحددة ، يسمع الطلاب صوت صفيح مزعج ، وحشيرة عالية ، ويعودون في الصباح لرؤية صاحبهم فلا يجدون فاوست أثراً بل يجدون جسداً ممزقاً فوق كومة من القمامة .

هذه خلاصة لأول كتاب يسرد أسطورة فاوست بالصورة التي أرادها مؤلفه . ولكن هذه القصة لم تلبث أن تلاها غيرها ، ثم لم يلبث المسرح أن تناول هذا الموضوع مرات عديدة ، وتصرف الكتاب في الأسطورة كما شاءوا وشاء لهم خيالهم . وبعد ذلك تناول الموضوع كتاب « مسرح العرائس » ، وهذا الطراز من التسلية كان دائماً واسع الانتشار في أواسط أوروبا . هذا بقطع النظر عن المسرحية الإنجليزية التي كتبها مارلو سنة ١٥٨٩ ، وانتقلت بعد بضعة أعوام إلى أوروبا بواسطة جوقة من الممثلين المتنقلين .

وقد اطلع جوته دون شك على كثير من تلك القصص والمسرحيات ، فان أكثرها طبع ونشر ، وكانت هذه المطبوعات متداولة واسعة الانتشار فلم يلبث أن شغلت الأسطورة تفكيره ، وأثارت خياله . وأطلع جوته أيضاً على كثير من أدب الأساطير وكتب السحر والشعوذة . وكل ما يتصل بخرافات القدماء . ولعله كان يقبل على هذه المطالعات ، وهو يعلم أن هذا الطراز من الكتب ليس مما يروق في عين الفلاسفة والمفكرين المزمعين ، أمثال هرذر الذي كان جوته يكثر من صحبته وهو طالب في العشرين في جامعة ستراسبورج ، فإنه يحدثنا أنه اضطر لأن يخفى عن هرذر اهتمامه بأسطورة فاوست إشفافاً من مخبرته وتهكمه .

إذن كان جوته مدركاً أن الاهتمام بالأساطير والخرافات مما يسخر منه بعض « العقلاء » . ولم يعبأ هو بذلك ، حتى ولو كان بعضهم ممن يقدرهم جوته ، وينتفع بأرائهم في بعض نواحي النقد الأدبي ، وليس معنى هذا بالضرورة أن جوته نفسه كان مؤمناً بتلك الأساطير ، على الرغم مما أولاها من عناية ودراسة . ومن العبث أن ندخل هنا في حديث طويل عما إذا كان جوته يعتقد في السحر والسحرة ، وفي الروحانيات غير المألوفة ، والعقائد القبلية (١) . ونحو ذلك ، وإنما المهم أنه كان يعتقد أن هذه كلها تشتمل على موضوعات صالحة تماماً لأن يتناولها الشعر وتؤلف فيها القصائد ، وتتشد الأناشيد . وقد سبق لشكسبير أن أورد بعض الظواهر الخارقة للعادة في بعض مسرحياته ، مثل النساء الساحرات في « مكبث » . وشيخ الملك الوالد في « هملت » . وخیال يوليوس قيصر في مسرحية « يوليوس قيصر » . ومثل الكائنات الغريبة التي أوردتها في مسرحية « العاصفة » . غير أن جوته ذهب في « فاوست » إلى أبعد من هذا بكثير . فقد خلق هنا عالماً واسع الآفاق لا يحده زمان أو مكان ، وحشر فيه ضرورياً وشكولاً وأصنافاً من الكائنات ، وضمنه مواقف ومناظر أبدع في عرضها واجتلائها ، على الرغم من غموضها أحياناً وإغرابها . . يأتي بكل هذه الأعاجيب ويصوغها في شعر جميل رصين دقيق السبك ، رقيق اللفظ ، رائق المعنى ، يوشك ألا يكون له في عالم الأدب نظير في روعته وجماله .

مألاً جوته كتابه العظيم بكثير من هذه الخياليات والروحانيات والسجريات والشعوذات وأكثرها مما لا يمت لأسطورة « فاوست » بصلة قريبة ، ولا يزيدنا علماً

(١) القبلية Kabbalah مذهب استحدثته طائفة من اليهود في القرن العاشر ، وقد يرجع إلى عهد قديم . ويحاول المذهب أن يفسر الظواهر الكونية وغيرها ، ومعلم الأسفار الخاصة به كتب باللغة العبرية التي كان جوته ملماً بها .

بأية حادثة من حوادث الأسطورة ، وهي مع ذلك تشمل على نظام من الشعر البديع وابتكارات من الخيال الطريف . ولنضرب لذلك بعض الأمثلة ، ولتكن من الجزء الأول من «فاوست» ، وترجمته في متناول القارئ العربي .

• • •

في الجزء الأول منظر لما سماه المؤلف مطبخ الساحرة ، ملآن بالمشاهد غير المألوفة ، ولا علاقة له بالمرسحة سوى أن الشيطان أراد أن يحصل لفافست على عقار يعيد إليه شبابه ، وكان في وسع إبليس أن يجد له مثل هذا العلاج ، دون حاجة إلى كل هذه الخزعبلات . ولكن المؤلف رأى أن ينهز هذه الفرصة ليعرض طائفة من الخرافات السحرية .

وهناك أيضاً حانة أورباخ في ليبسك ، منظر ابتكره جوته وملأه بالأخيلة السحرية ، ولا يمت لأسطورة «فاوست» بأدنى سبب .

ثم هناك ليلة والهورغ ، حيث تحنشد الكائنات الخرافية في جبال هرتس بألمانيا ، منظومة شائقة ولكنها خارجة عن موضوع المسرحية .

وإذا كان في الجزء الأول أمثلة عديدة لمثل تلك المشاهد فإن الجزء الثاني مفعم من أوله لآخره بأمثاله ، بل لعلها تغلب على المناظر المألوفة المرتبطة بالقصة . ومن الناقدين من ضاق ذرعاً بهذا العالم الروحاني الخرافي ، وبالأساطير تلو الأساطير ، والشعوذات والخزعبلات ، فظنوا أن المؤلف الشيخ قد أدركه ما يلازم الشيخوخة عادة من هرف وخرف . ولو تريت هؤلاء النقاد ، وأنعموا النظر فيما يطالعونه من شعر بديع رصين ، ومن قصائد جميلة التنسيق ، دقيقة الصناعة ، لأدركوا أن شعراً يتسم بهذا الإعجاز والإبداع ، ليس مما تحليه الشيخوخة الكليية والفريجة الواهنة . . . إنما هي رغبة الشاعر في أن ينظم القصيد تلو القصيد في تلك الموضوعات البعيدة عن عالم الواقع المحسوس .

ولقد يبدو لبعض القراء غريباً أن يكون السحر والقبالية والخرافات والأساطير ، مما يستهوى خاطر الشاعر العبقري ، فيختار موضوعاته من ذلك العالم البعيد عن المألوف والمحسوس . هذا الخاطر ربما خطر بوجه خاص للقارئ العربي . ذلك لأن الأدب العربي ، والمؤلفات العربية التي تعالج موضوعات الجن والشياطين والسحر والشعوذة قليلة جداً ، وليس لها مكان خطير في أدبنا في أى عصر من العصور . أما الأدب الأوروبي ، فإن فيه المؤلفات العديدة ، وأكثرها من مغلقات القرون الوسطى المتأخرة ، وهي تعالج موضوعات السحر والكيمياء والسيما ، والقبالية ، والتنجم ونحوها . وكان السحر والسحرة تمثل مكاناً خطيراً في تفكير الناس وأحاديثهم ، ولذلك كانت تلك المؤلفات متداولة وتحتل مكاناً هاماً في المكتبة الأوروبية ، وبعضها من وضع كتاب لم شهرة ومكانة ، وأكبر الظن أن اختراع الطباعة ساعد في نشر تلك المؤلفات وتداولها . وقد أكثر جوته من مطالعة تلك الكتب في فترة العلة والنفاة التي قضاه في فرانكفورت ما بين الدراسة في جامعة ليبسك والالتحاق بجامعة ستراسبورغ . وقد استهوت ليه قصة أو أسطورة الدكتور فاوست . ورأى أنها جديرة أن تكون موضوعاً لمسرحية ، تشمل إلى جانب الظاهرات الطبيعية المألوفة ، شخصيات وظاهرات خيالية وخرافية ، وفيها مكان للشعوذة وأعمال السحر والتهمك والسخرية والفكاهة ، والصور الرمزية . ويمكن أن تتضمن أيضاً لمحات إنسانية ومواقف مؤثرة ومأساة أليمة .

استهوت إذن هذه الأسطورة شاعرنا ، وملكت عليه تفكيره ، لا تكاد تبرح فكره إلا لتعود إليه ، وقد رأينا أنها صاحبتة ستين عاماً ، وهو في هذا العهد الطويل يؤلف الكتب نثراً ونظماً في موضوعات أخرى وينشرها ، بل يتسلى أحياناً بالتأليف في موضوعات علمية . وهو دائب في أثناء ذلك على نظم القصائد

كادت تخفيه . والأسطورة نفسها قد تصرف فيها المؤلف إلى أوسع مدى ، وتناولها بالتبديل والتغيير والإضافة والتهديب ، ومع ذلك فإن الأسطورة لم تختف تماماً بل ظل جوهرها قائماً في شيء من التصرف رآه المؤلف ضرورياً لكي يلبس الشخصيات ثوباً أروع وأوقع في النفس . . .

ألف جوته كتابه كله نظماً ، فيما عدا منظر واحد قصير في الجزء الأول ، رأى أن يستقيه نثراً . وقد امتاز شعر جوته في فاوست بالمزاي التي امتاز بها في أشعاره الغنائية . فكان ينظم بعناية وإتقان ، ويختار الوزن والقافية التي تلائم كل موقف وكل موضوع ، وربما أرسل الأشعار بغر قافية أحياناً استجابة لحالة نفسية تتصل بالموضوع أو بالتكلم . . . وقد أكثر من الأغاني والأناشيد لأن الموقف يتطلبها ، أو لأنه رأى أن يقيم الإنشاد في بعض المناسبات التي ابتكرها . وهكذا كان يتنوع الأوزان حسب نوع الكلام من حوار أو غناء . وحين يكتب عن العصر اليوناني ، يجعل أوزانه من الطراز الإغريقي القديم . وهكذا نراه أبداً الصانع المبدع المتقن دائماً ، سواء أكان في شبابه أو كهولته أو هرمه وشيخوخته .

واختار جوته أن يكون كتابه في صورة مسرحية ، ولو أن إخراجها على المسرح فيما بعد كان أمراً شاقاً . ولعله لم يأبه لذلك كثيراً . فقد رأى أن الصورة المسرحية أليق بالموضوع لأنه يريد من شخصياته أن تتحدث عن نفسها ، وأن تدل على نزعاتها وطباعها بكلامها .

ولم يرد جوته حين ألف الجزء الأول من المأساة أن يقسمه إلى فصول على طريقة كتاب المسرحيات ، بل جعله عبارة عن مشاهد أو مناظر لكل منها عنوان يدل على الموضوع أو على المكان أو الزمان الذي تجري فيه الحوادث . أما في الجزء الثاني فقد رأى جوته أن يقسمه إلى خمسة فصول ، ويجعل لكل فصل عدداً من

والحوار والأناشيد مما يرى أن له مكاناً في كتاب «فاوست» . حتى ولو لم يكن ذا صلة بأسطورة الدكتور «فاوست» . وكل هذا كان يضمه بعضه إلى بعض حتى تضخم حجمه وتعددت أشكاله وألوانه .

وربما جاز لنا أن نعتبر أن كتاب فاوست ليس مجرد مأساة من جزءين ، تعالج أسطورة الدكتور فاوست . بل هو أدنى لأن يكون ديوان شعر عظيم يحوى موضوعات عديدة . منها - وليكن أهمها ، قصة الدكتور فاوست : إذا نظرنا إلى الكتاب هذه النظرة فلن نجد غضاضة في أن يشتمل الكتاب على منظومات ومشاهد وخواطر لا تمت إلى الأسطورة بسبب ، ونحكم على كل قطعة بجمالها وقيمتها الشعرية .

في هذه الحالة تصبح أسطورة الدكتور فاوست بمثابة المفتاح ، الذي فتح لنا باباً كشف لنا من عالم فسيح الأرجاء ، ممتلئ بالمشاهد الخلابة ، والمناسظر الساحرة تجول فيه كائنات عجيبة ، وتسبح فيه الأرواح والأشباح ، وتردد فيه صيحات الجن وأناشيد الملائكة .

• • •

وبعد فانا اضطررنا إلى هذا التمهيد الطويل نوعاً ما ، لكي نثير السبيل بين يدي القارئ ونعيته على معرفة كتاب يعد من معجزات الإنتاج الأدبي في العالم كله ، وقد آن لنا الآن أن ندلى بوصف لهذا الأثر الجليل ، وما يجري فيه من أحداث .

كتاب فاوست

إن جوته كما رأينا لم يخترع موضوع كتابه اختراعاً ، بل بناه على أسطورة شائعة متداولة شأنه في ذلك شأن كثير من مؤلفي المسرحيات مثل شكسبير ومارلو . غيّر أن أسطورة الدكتور فاوست لا تعدو أن تكون من الكتاب بمثابة الإطار ، الذي ملأه المؤلف بطوائف من الصور والمبتكرات طغت على الإطار حتى

المناظر ، دون أن يجعل للمناظر ترقباً ، بل يميزها بعنواناتها .

وجدير بنا ونحن نعرض لموضوع المسرحية ولأحداثها ، كما كتبها جوته ، أن نتناول كلا من الجزئين على حدة . وإن كان الكتاب كله وحدة مترابطة الأجزاء . فعلى الرغم من تباعد الأزمنة التي كتبت فيها فصول الكتاب فإن أكثر الشراح يرى أن الكتاب عمل فني متصل ، وعلى الرغم من أن المؤلف كثيراً ما سمح لخياله أن يسبح في ملكوت السموات والأرض ، وأن يجوب به الفكر أقطاراً ودياراً تبعد به عن سياق الحديث الذي كان بصدد ، غير أنه كان يعمل في داخل إطار مرسوم وخطة مقررّة ، تتيبها من أول مطالعنا لفاتحة الكتاب .

إن الكتاب يبدأ بفصل سماه جوته « فاتحة في السماء » . ومع أن هذه « الفاتحة » مدرجة في الجزء الأول فإنها في الحق فاتحة للكتاب كله بجزئه الأول والثاني . . وفيها يرسم المؤلف خطة أو فلسفة الكتاب كله . وهي لذلك جديرة أن ننعم فيها النظر ، ونقف عندها لحظة :

الفاتحة في السماء

كتب جوته هذه « الفاتحة » حوالى عام ١٧٩٧ ، أى قبل أن ينشر الجزء الأول بنحو عشرة أعوام . وقد سبقها بالطبع تأليف فصول عديدة . وكان تأليف هذه الفاتحة إيذاناً بأن جوته قد استقر رأيه على الخطة العامة ، التي ستكون رائده في تأليف سائر الكتاب ، ونستطيع أن نتصور أن تلك الخطة قد استغرق رسمها تفكيراً طويلاً على مدى السنين . وأكبر الفن أن إنجاز هذه الفاتحة كان بمثابة التغلب على ما كان يعترض المؤلف من اعتبارات . فقد استطاع أن يصور أبطاله ، وبخاصة « فاوست » في الصورة التي ترضيها نفسه . . وقد استقر به الرأي على أن « فاوست » الذي يريد تصويره

ليس مجرد مذهب مكابر عاص ، يعاقب بالهلاك والدمار على معصيته ، كما ترسمه الأسطورة القديمة ، بل هو باحث مجد ، ضاق ذرعاً بالعلوم التي لم تشف غليله ، فالتمس في السحر ما عجز عن نيله بواسطة الدراسة ، ولقد يفضل وتزل قدمه ، ولكن عنصر الخير فيه يعود وينتصر وإن طال الزمن ، وعلى الرغم من أحاييل الشيطان والأعبيه يخرج من التجربة بالفوز والنجاة .

في « الفاتحة » التي جعل المؤلف مسرحها في السماء ، نتخشد الملائكة أفواجا وزمراً ، يتقدمها جبريل وميكائيل وإسرافيل . وكلها تسبح بحمد الرب وتمجده ، وتثنى على آلائه ونعمه . ويظهر إبليس ، ويزعم أنه لا تهمة الأكوان ولا أنجوم ، وإنما ينصب اهتمامه كله على الإنسان وبنى الإنسان الذين لا خير فيهم في زعمه . . حين يمدح الرب عبده « فاوست » بزم إبليس أن هذا العبد كائن يعيش في الضلال ولا يكاد يهتدى . ويلمس الإذن في أن يحرقه برفق إلى سنته وطريقته ، حتى ينكشف للرب ضلاله وفساده وتفاهته . . .

ويؤذن لإبليس أن يفعل ما يشاء ، ولكن ليعلم منذ الآن أن أساليبه وحيله لن تنجح في إفساد روح كريمة العنصر ، وأن « فاوست » وإن تغر أحياناً - شأن كل من يجد ويسعى - فسرعان ما ينهض من عثرته ، ويعود إلى سبيل الهداية والرشاد .

وتنهي الفاتحة ويبقى إبليس واقفاً وحده ، مغتبطاً بهذا الإذن الذي حصل عليه ، بأن يسلط حيله والأعبيه لاستدراج هذا الأستاذ الغريب الأطوار ، والسير به في سبيل الغواية والضلال .

وهكذا يخرج جوته في فاتحة الكتاب عن الأسطورة وما تزعمه من أن « فاوست » هو الذي سعى إلى الشيطان . فترى هنا الشيطان نفسه حريصاً على أن يؤذن له في أن يجرب وسائله الجهنمية ، في إغواء « فاوست » .

كذلك نرى في فاتحة الكتاب ما يشير إلى مجرى

المسرحية ، وهى تناول ناحيتين : فى الأولى يسلك البطل سبيل الغواية ، ويخضع لأساليب الإغراء ، وتكثر عثراته ، وإن كان عند ارتكابه للخطأ بثوب إليه الرشد آنأ بعد آن ، ويملكه الغضب على ما ارتكبه من الإثم : أما فى الثانية ، فيهم فى العالم الفسيح الأرجاء ملتصاً

وسائل السعادة والرضى فى تجارب عديدة ، فيجدها بعد لآى فى أمر واحد وهو خدمة بنى جنسه ، وقد انقسم الكتاب إلى هذين الموضوعين انقساماً طبيعياً ، ينطبق على انقسام المسرحية إلى جزئين الأول مخصص لتجارب «فاوست» فى العالم الصغير ، والثانى مكرس للتجارب الضخمة فى العالم الكبير .

الجزء الأول من المأساة

يتألف الجزء الأول من المأساة من خمسة وعشرين مشهداً ، يتلو بعضها بعضاً ، دون أن تكون هناك فصول على طريقة مؤلفى المسرحيات . هذه المشاهد الخمسة والعشرون ، بعضها طويل ، وبعضها قصير جداً . ولكل مشهد عنوان يدل عليه . . ولا حاجة بنا ونحن نعرض حوادث المسرحية إلى أن نتناولها مشهداً مشهداً ، بل نعرض المشاهد الرئيسية ، الواحد تلو الآخر .

فى أول المسرحية يبدو بطلها الأستاذ الجليل الدكتور «فاوست» ، جالساً فى مكتبه العتيق يتحدث إلى نفسه . الساعة بعد منتصف الليل . واليلة هى ليلة عيد الفصح أو عيد القيامة ، الذى يحتفل فيه بقيام المسيح وصعوده إلى السماء وفق تعاليم الدين المسيحى .

ومع أن ليلة العيد قد تثير بهجة والحرور ، فإن الدكتور «فاوست» لم يكن يحس بهجة ولا سروراً بل جلس إلى مكتبه يتأمل فيما حوله من المجلدات والأسفار ، ويرأها كلها أو جلها عبثاً فى عبث ، لقد خاض غمار العلم ، وتعمق فى دراسة الفلسفة والفقه واللاهوت ، وأفى عمره فى هذه الدراسات دون أن يجد فيها ما يشفى الغليل ، أو ينيله بعض ما تصبو إليه نفسه من العلم بأسرار الكون .

لهذا أخذت نفسه تحدته بأن يسلك سبيلاً جديداً ،

ويلتمس بغيته فى ممارسة السحر ، لعله أن ينال بمخاطبة الأرواح الوسيلة التى تزيل عن عينه الغشاوة ، وتقربه من إدراك أسرار الخليقة . . فتناول مؤلفاً ضخماً من تأليف عالم ضليع . وأخذ يقلب صفحاته ، ويجبل الطرف فيما اشتمل عليه من الرسوم والأشكال السحرية وخيل له أول الأمر أن يستحضر «روح العالم» : روح الكون كله . غير أنه ما لبث أن تراجع عن هذه الرغبة ، ومضى يقلب صفحات الكتاب ، حتى عثر على الجزء الخاص بروح الأرض . . إن هذا الروح أقرب إلى إدراكه ، وقد يكون أدنى إلى متناوله . فلم يتردد طويلاً ، بل بادر بقراءة الزيمة ، التى يستدعى بها ذلك الروح ، فلا تمضى لحظة حتى يظهر روح الأرض ، ووجهه الهائل يملأ فضاء الحجرة ، وسط هالة من اللهب . يهيب الروح بفاوست أن يتكلم ، ولكن الدكتور لا يجير كلاماً . سوى أن يقول «ويلاه إني لا أطيق رؤياك !» ، فيعجب منه الروح كيف ناداه ، ناداه بقوة ، لكى يسمع صوته ويرى وجهه ، فلما حضر أخذ «فاوست» يرتعد فرقاً .

وكأنما طار الخوف من قلب «فاوست» حينما خاطب على هذه الصورة . فصاح بالروح : «أمن مثلك أيها الشيخ النارى ، أخاف وأرتعد ؟ إني أنا هو أنا «فاوست» ، أنا مثلك ونظيرك .

فقال له : « إنك تشبه الروح الذى تنخيله وتتوهمه .
أما أنا فشتان بينك وبينى ، ويختفى الروح إثر ذلك
فجأة تاركاً الأستاذ فى ذهول ووجوم : « ألسنت شبيهاً
بك ، فشبه بمن إذن ؟ » .

ولأنه لقي وجومه هذا وإذا الباب يقرع . فيفبق من
ذهوله . ويدرك أن هذا تلميذه « واجنر » وقد سمع كلاماً
يدور فى حجرة أستاذه ، فظنه يطالع بعض المآبى
الإغريقية . ودفعه حب الاستطلاع لأن يزوره ، حتى
ينهل من فيض علمه . وكان « فاوست » يكره أن
يعكر عليه أحد صفو أفكاره وتأملاته الروحانية .
ولذلك لم يلبث أن تخلص من « واجنر » وأسلته ،
وعاد مرة أخرى إلى وحدته وهواجسه . وقد استحوذ
عليه شعور عميق باليأس والكمد .

ولم يلبث اليأس أن حجب إليه الانتحار ، ولعل
هذه لم تكن أول مرة يخطر له فيها مثل هذا الفكر ،
لأن أدوات الانتحار كانت عن كُتب منه ، فى مكتبه
فلم يلبث أن تناول قدحاً بلورياً لامعاً ، وسكب فيه
سائلاً قتالاً ، وجعل يودع الحياة والعالم .

ولأنه لقي جلسته تلك ، ممسكاً بالقدح ، بهم أن
يرفعه إلى شفتيه ، وإذا بأناشيد عيد الفصح تتصاعد
من الكنيسة المحاورة ، ويرن صداها فى نفسه ، فترده
إلى الحياة بعد أن دنا من المات .

غناء الملائكة

قام المسيح من الشرى
وسما إلى أوج السماء
طوبى لهم فليهنأوا
وليطمئن بنو الفناء
من كاد أن يودى بهم
ما ورثوه من الشقاء
ومن الخطايا المهلكات
ودائها الداء العياء

...

بعث المسيح من الشرى
فلينع القلب الحزين
طوبى لمن عانى البلاء
وقرحت منه الجفون
حتى انجلت عنه الكروب
وأى خطب لا يهون !

...

صعد المسيح إلى العلا
من بعد ما سكن الشرى
طوبى لكم ! قد آن للـ
أغلال أن تتكسرا !
سيروا وجدوا رافعين
لواه فى أعلا النرا !
ولتنشروا علم المحبة
والأخوة فى السورى
يكن الرئيس لكم ظهيراً
منجداً ومؤزراً ...

دخلت هذه النفثات البرينة الطاهرة مسامع الأستاذ
وتسامت إلى نفسه ، فلم يلبث أن انحدر الدمع من عينيه
وعاد إليه حب الحياة .

...

فى اليوم التالى - يوم عيد الفصح - يخرج الناس
أفواجا إلى ظاهر المدينة ، كل فوج يلهو بما يطيب له
من حديث أو لهو أو غناء أو رقص ، والمنظر الذى
يجمع هذه الأفراح ميدان فسيح أمام الباب الأكبر
لمدينة ، يوحى منظرها بأنها مدينة فرانكفورت .

وخرج فى ذلك اليوم الأستاذ فاوست ومعه تلميذه
واجنر ، يشاركان الناس احتفالهم بالعيد . وهنا يجد
المؤلف فرصة أخرى يقارن فيها بين طباع الأستاذ ، فى
طموحه وبعد خياله وحبه للناس والجهاهير ، يسره أن
يراهم يمرحون ويلهون ويلعبون . أما واجنر فإنه - على

سروره بصحبة أستاذه ، وكلها غم وفائدة - ينفر من الغوغاء ، ويكره لهُم ولعُهم ، ولا يجدهم في رقصهم الكريه إلا كمن يتخبطه الشيطان من المس ، أما الذي يستهويه حقاً فهو حديث العلماء وقاعات البحث والمحاضرة .

ويدور بين الأستاذ وتلميذه حوار طويل ، يكشف عن الاختلاف الكبير بين عقليتهما . . . وفي هذا الفصل نودع التلميذ واجتر ، إلى أن نلقاه أستاذاً ضليعاً في الجزء الثاني من فاوست .

ولكن قبل عودة الأستاذ وزميله إلى المدينة يلاحظ فاوست كلباً أسود يدور من بعيد حول الأستاذ والطالب وفي كل دورة يزداد منهما اقتراباً ، فيخيل للأستاذ فاوست أن هذا الكلب ليس كسائر الكلاب ، بل يبدو له كأنه عفريت من الجن في صورة كلب ، ومخالفه واجتر في هذا الرأي ، ويؤكد له أنه كلب كسائر الكلاب ، إذا رميت له حصاة أتاك بها ، وإن ألقيت له العصا في الماء سبّح خلفها ، فيهم فاوست فكره ، ويرجع قول تلميذه ، ويعودان جميعاً إلى المدينة ليأوى كل منهما إلى داره . ويمشي الكلب خلف فاوست ويلازمه .

• • •

عند عودة فاوست إلى منزله يذهب تَوّاً إلى مكتبه ، ومعه الكلب ، الذي لا يلبث أن يقبع في ركن من الحجرة . وجعل الأستاذ يتحدث إلى نفسه حديث الرضى والاعتباط بما شاهده في أطراف المدينة . وكأنما تسربت إلى نفسه نزعة دينية عابرة ، فتناول الإنجيل ، تحدّثه نفسه بأن يترجمه إلى اللغة الألمانية . . . وحاول ترجمة السطر الأول من إنجيل يوحنا ، وأخذ يتأمل العبارة الأولى : « في البدء كانت الكلمة » ، وعبثاً حاول فاوست أن يجد ترجمة صحيحة لهذه العبارة . ولم يرض عن المحاولات المختلفة التي خطرت له . في أثناء ذلك أخذ الكلب يهمهم ويدمدم ، كأنه لم ترقه تلك النزعة

الدينية ، وضاق فاوست ذرعاً بصيحات الكلب ، وأخذ يوثبه وينهره ، ويدعوه إلى الخروج من حجرته إذا كان البقاء معه لا يرضيه . فلما طال هذا التفرّيع والتوييح ، أخذ الكلب ينفخ ويتضخم ، حتى كاد يحاكي فرس البحر ، فأدرك فاوست أنه ليس بكلب ، بل كائن من سلالة الجن والشياطين . فأخذ يقرأ عليه أشد العزائم ، فلا يطيق الكلب لها احتمالاً وتتصاعد كتلة من الضباب يخرج منها إبليس في صورة طالب علم جوال .

كان هذا أول لقاء بين فاوست وإبليس ، فأخذنا يتجاذبان أطراف الحديث ، ليتعرف كل منهما على صاحبه ، فوصف إبليس نفسه بأنه عدو النور وأليف الظلام . وأن كل همه في الدهر أن يرى الكائنات تنفى وتمحى . وأشد ما يؤلمه أن يراها تزداد وتتكاثر برغم جهوده .

ونجى في سياق الحديث إشارة إلى إمكان عقد اتفاق بينهما . لكن إبليس يؤثر أن يكون ذلك في فرصة أخرى ، لأنه أحس أن الجو السائد في الغرفة عما فيه من إنجيل وتدين ، ليس أفضل الأوقات لمثل ذلك الاتفاق ، ولذلك يستأذن في الانصراف ، ويعد بأن يعود في وقت قريب .

• • •

يعود إبليس إلى زيارة فاوست في حجرته ، وهذا اللقاء الثاني هو اللقاء الخطير الذي يتطور فيه الحديث إلى الغاية المحتومة . يدور بين الاثنين أول الأمر كلام يتم فيه فاوست على الدنيا ، وما فيها من متاع حقير ، وعذاب ومقت . ويرد عليه إبليس أنه على الرغم من ذلك فإن الموت ضيف ثقيل لا يرغب فيه .

ونظراً لأن هذا الحوار هو الذي ينتهى بالتعاقد بين الاثنين ، وهو المحور الذي تدور حوله المأساة ، فأنتا نوردّه كله فيما يلي :

فاوست (رداً على قول إبليس إن الموت
شئ كره)

كلا لعمرى ! وسعيد جداً ذلك المحارب الذى
يتجرع كأس المنون وسط أعلام النصر ، فيعقد الموت
على جبينه إكليلاً من الغار مخضياً بالدماء . وسعيد ذلك
الفتى الذى قتل الليل ونفسه رقصاً ، ثم خر بين ذراعى
محبوبته صريعاً . ويا ليتنى ليلة أن رأيت ذلك الروح
وتمثل جلاله أمام عيني ، داهمتنى المنية وفاضت نفسى
بين يديه .

إبليس

على أنه فى تلك الليلة نفسها ، أراد أحد الناس
الانتحار بالسّم ، ثم أبى أن يتجرع الكأس .

فاوست

أراك ولوعاً بالتجسس .

إبليس

أنا محيط بكثير من الأمور علماً ، وإن لم أكن
بكل شئ علماً .

فاوست

لئن كانت تلك النغبات العذبة ، التى ألفتها منذ
الصبا ، قد انتشلتنى من وهدة اليأس القاتل ، إذ
أعادت إلى خاطرى ذكرى أيام أسعد ، وعيش أرغد ،
فأبقيت كامن أشجافى ، وحالت بينى وبين الموت
الذى كنت أتمناه .

فالآن أصب اللعنة على كل شئ من شأنه أن
يخدع الروح ويغرها بالزخارف والأباطيل ، لكى
يلقى بها فى بؤرة هذه الحياة الملاى بالأحزان والهموم .

ألا لعنت المثل العليا التى تقيد بها الروح نفسها !
وتباً للمظاهر الخلابية الجذابة التى تملك منا الحواس !
وبعداً للأحلام المغررة التى تطمئنا فى الشهرة
وخلود الذكر !

ألا لعن المال تصبو لاحترازه النفس .
وبعداً للزوجة والأهل ، وللبنين والبنات ، والخدم
والحشم .

ألا لعن مامون - إله التضار - إذ يدفعنا إلى المهالك
من أجل كتوزه !
ثم يسلمنا إلى حياة الكسل ، ويوسدنا الراحة
والدعة !

ألا تباً للخنديس ، وإن كان فيها الشفاء !
وبعداً للعشق ولوصال العشاق . . .

ألا لعنت الآمال والأمانى ، ولعن الإيمان الثابت .
واللعنة كل اللعنة على الصبر الجميل !

أرواح (غير منظورة) تنشد

ويك قد شوّهت وجه العالم الغضّ الجميل
وغدا طرفك أعمى لا يرى قصد السيل
تردى ويلاك هذا الكون ذا الشأن الجليل
هاك أنهار عذاب فى نواحيه تسيل
فلماذا - ويك - لا يشفى لك اليوم غليل

إبليس

هؤلاء هم الأحداث الصغار من قوى وشيعتى .
لهم من أصالة الرأى ما للشيوخ المحنكين . أراهم يريدون
أن يجذبوك إلى محاسن هذا العالم الفسيح ، ويخرجوك من
هذه البؤرة ، التى تقضى فيها أيامك فى وحدة تضجر
النفس ، وتحمد جمرة الحس .

فلا تدع هذه الكتابة تذهب بك كل مذهب ،
فإنها كالأفعوان ، فاعرة فاها لتلتهمك وأنت على قيد
الحياة . . .

إنى لست من العظماء ذوى القوة والجبروت ؛
لكنك إن أردت أن أصحابك مصاحبة الظل ، وأسلاك
معك سبل الحياة ، فإنى مستعد لأن أنصرف إلى خدمتك
منذ الآن ، فأكون لك فى الحياة رقيقاً رقيقاً . وإن شئت
أكن لك خادماً ، أو عبداً رقيقاً .

فاوست

ويحك فإذا تطلب منى نظير هذا كله ؟

إبليس

أماننا من الوقت متسع ، فلنترك هذا إلى ما بعد .

فاوست

كلا لعمري . فإني أعلم أن الأبالسة أهل طمع وجشع ، ولا يعملون عملاً لوجه الله . . فقل لى أى جزاء تريد منى تلقاء خدماتك تلك . فإن خادماً مثلك خطر على الدار وصاحبها أى خطر ؟

إبليس

هاك ما أبتغيه منك :

ما دمت فى هذه الحياة الدنيا ، فإنى أطوع لك من العصا ، وأسرع إلى إجابة أمرك من البرق . وأعدى خلف ما تشييه من السهم ، وأشد إخلاصاً لك من يمينك .

حتى إذا حان الحين وانتقلت إلى العالم الآخر . فهناك تطيعنى كما كنت هنا أطيعك .

فاوست

لست أعياً كثيراً بالعالم الآخر ؛ فى هذه الأرض رى من ظمئى ، وشبع من سغبى ، وشفاء على وغذاء روحى . وهذه الشمس هى سراج حياتى ، وهدايتى وسط الغياهب . فإن غاب هاتان عنى وحيل بينهما وبينى ، فإنى لا أبالى بعدهما بشيء ، وليحدث لى ما عساه أن يحدث .

إبليس

إن كان هذا رأيك ، فأبرم أمرك ، ولتيم بيننا التحالف . وعما قريب ترى من سحرى العجائب ، وتنعم بمالم تره العيون ، ولم يخطر لإنسان ببال .

فاوست

أأنت أيها الشيطان الحقيّر تخطر الهبات وتجزل العطايا ؟ . . . وهل عندك إلا شراب لا يطفى الظمأ ،

وطعام لا يشبع من جوع ، ومال كالزئبق لا تكاد تمسكه الكف حتى يزول ويخفى ، أو لحو ولعب ليس وراءهما إلا الخسار والدمار ، أو فتاة جها رياء ووصلها نفاق ، تضع رأسها على صدرى ، وعينها تنظر لى جارى . . . أتريد أن تخدعنى بتلك الفمار التى أدركها العطب قبل أن تمذ الأيدى لاقتطافها ، أم بتلك الأغصان التى ما أورقت حتى ذوت ، ولا أبتعت حتى صوحت .

إبليس

هيات أن ترعجنى بمثل هذا الكلام .

حقيقة إنى قد أقدم لك مثل تلك الكنوز ، لكن سيأتى وقت أيها الصديق ننعم فيه بطعام أشهى وألذ ، فى صفاء وراحة .

فاوست

لئن جاء اليوم الذى أرقد فيه على فراش الراحة ، ولئن أصبحت ، بفضل مكرك وخداعك ، أتوهم أنى فى رغد من العيش ، أو خيل لى أنى غدوت من السعداء فليكن ذلك اليوم آخر أيام عمرى . . وهذه مراهنه بينى وبينك .

إبليس

إذن اتفقنا .

فاوست

وأزيدك فوق ما قلته : أنى لو مرت بى لحظة من الزمن ، وكانت من الحسن بحيث قلت لها : أن «لا تبرحى ، فإ أحلاك !» فهناك فلتهى لى سلاسلك وأغلاك ، هناك أرحب بالموت ، هناك تنتهى خدماتك لى ، وعندها فلتقف ساعة عمرى ، وليخشب سراج حياتى .

إبليس

تبصر فيما تقول فأنى لن أنساه .

فاوست

وبحق لك ذلك ، فإنى لا أفوه بكلمة عبثاً ، ومتى كان بينى وبين امرئ عهد ، فكلمتى تقيدنى ووعدى يسترقى ، سواء أكان العهد معك أم مع سواك .

إبليس

حسن ، وسأشرع من هذه الساعة فى القيام بما يجب على من فروض الخدمة والطاعة . على أنى أسألك أن تخط لى سطرين يتضمنان ما تعاهدنا عليه .

فاوست

ويلك أتريد أن يكون العهد الذى بيننا مكتوباً ؟ أما سمعت فى عمرك بوعد الرجل الحر ، ووفاء المراء بالعهد ؟ أما يكفى أن كلمة فئت بها ستقيدنى أمامك ما حييت ، وسأبقى فى ربقها مدى الدهر ؟ فبينما الناس أحرار طليقون أكون أبداً أسير الوعد الذى وعدته .

وماذا تبتغى منى أن أكتب أياها الشيطان الرجيم ؟ وهل تريد أن أخطئه على الطروس أو أنقشه على الرق أو أحفره على الصخر ؟

إبليس

عجى منك كيف غلوت فى الأمر وأخذت منك الحدة مأخذها . والمسألة هينة . اكتب على أى ورقة شئت ، ومتى وصلت إلى النهاية فأمض العهد بقطرة من الدم .

فاوست

ما دامت هذه بغيتك ، فسأفعل ما تريد على ما به من صنف .

إبليس

الدم عصير عجيب ، لا يعدل عنه إلى سواه !

• • •

هكذا يتم التعاقد بين فاوست وإبليس ، والقارئ يرى أن العقد لا يشترط مضى عدد من السنين . بل يمتد

إلى الوقت الذى يحس فيه فاوست أنه نال الرضى ، وأمكنه أن يقول للحظة العابرة « تمهلنى ما أحلاك ! » سواء استغرق ذلك أعواماً قليلة أو كثيرة .

ويطلب إبليس من فاوست أن يبادر بمصاحبته ، لكى يطلعه على العالم الصغير ، ثم على العالم الكبير ، ويرجوه أن يغير ملابسه وأن يزيئاً بزي النبلاء كما فعل إبليس نفسه . . . فيمضى فاوست لتبديل ثيابه ، تاركاً لإبليس رداء الأستاذية ليلبسه مؤقتاً فى التحدث إلى أحد الطلاب الذى جاء يلتبس مقابلة الأستاذ .

ولا شك أن المؤلف قد استخدم فترة غياب فاوست من المسرح أفضل استخدام بأن جعل لإبليس يزيئاً بزي فاوست ويستقبل الطالب ويحاوره حواراً شائناً ، يمثل قطعة أدبية من أجمل ما اشتمل عليه الكتاب ، وإن لم تكن لها علاقة بالقصة أو الأسطورة .

• • •

كان أول شيء فعله إبليس ، وهو يقود فريسته ليطلمه على بعض مناظر العالم الصغير ، أن ذهب به إلى حانة أورباخ فى ليبسك ، وهى مكان يختلف إليه الطلاب . ولا شك أن جوته قد صاغ هذا الفصل صياغة جميلة ، وحشاه بالأناشيد البديعة ، وملأه بأنواع الشعوذة . ولكن نظراً لأنه قليل الصلة بالأسطورة فإنها تكتفى بإشارة موجزة إلى ما جاء فيه :

دخل إبليس وفاوست فى زيهما الأرسقراطى إلى الحانة . وهى ملأى بالطلاب : يشربون ويمرحون ويلتزم فاوست دور المتفرج المتعص ، بينما يأخذ إبليس فى مداعبة الطلبة ، ويبادلهم الأغاني والأناشيد ، ومن جملة ما يأتى به إبليس أنشودة الملك الذى اتخذ له فى القصر برغوثاً عظيماً ، فلا يلبث هذا البرغوث المقرب أن يأتى بأهله وأقاربه ، ويملاؤوا القصر ، ويذيقوا الحاشية ألوان العذاب بالقرص واللدغ ، فلا تجرؤ الحاشية على الشكوى ، لئلا يفضبوا الملك .

في نهاية الأناشيد يقول لم إبليس إن خرتهم لا تعجبه وسيديقهم أفضل منها (بطريقة سحرية) بأن يثقب أمام كل منهم ثقباً في المائدة ، ويخيل إليه أنه يشرب الخمرة التي يريد ها . وبعد أن شربوا وسكروا من هذه الخمرة الشيطانية يتركهم إبليس وفاوست ، وعندما يفيقون من سكرتهم يجد كل واحد منهم أنه يمسك بأنف صاحبه .

• • •

ولم يتأثر فاوست كثيراً بما جرى في جانة أورباخ . وأدرك إبليس أنه لا بد له أن يعيد للشيخ فاوست صباه ، ولذلك ذهب به إلى مطبخ الساحرة . . هذا الفصل أيضاً من مبتكرات جوته .

فإن إبليس زعم أنه لا بد له أن يستعين بالساحرة ليحصل منها على الشراب ، الذي يرجع بمن يتناوله ثلاثين عاماً إلى الوراء . وهذا «المطبخ» دار مليئة بأنواع المواهب والقناني والأوعية السحرية ، وفيه موقد عليه مرجل تحته نار تشتعل . ويحرس الدار عدد من القردة من أتباع الساحرة . ومن أجابات القردة أن تحرس المرجل ، ولا تدعه يغور حتى تعود الساحرة . ولكن القردة أهملت الرقابة ، وفار التنور ، وتساعد منه لبيب أحست به الساحرة ، وهي في غيبتها ، فأقبلت تجرى وهي تصيح صياحاً مزعجاً . وجعلت تضرب القردة جزاء إهمالها ، ثم رأت الغريين ، وهمت بضربهما أيضاً ، لولا أنها أدركت أن زائرهما هو إبليس نفسه . فبادرت بالتماس العفو والمغفرة .

وفي النهاية يتناول فاوست الجرعة المقررة ، التي من شأنها أن تعيد إليه شبابه . ويخرج به إبليس عدواً ، لأنه لا بد له من بعض الجزى السريع ، حتى يسرى الشراب في جميع جوارحه .

كان لا بد أن يعود لفاوست شبابه وصحته ، حتى تدفعه سورة الشباب إلى ارتكاب الآثام . فأخرجه من

مطبخ الساحرة مهيباً للعشق والهام ، وهكذا يبدأ الفصل الخطير في الجزء الأول من المأساة ، وهو الفصل الذي يدور حول عشق «فاوست» الرجل العالم الوقور ، لفتاة بريئة طاهرة من عامة الشعب تدعى «مرغريت» ولا شك أن قصة مرغريت ، وإن سبقها مقدمات طويلة وفصول متنوعة ، هي المأساة الأليمة التي يشتمل عليها الجزء الأول ، وهي أهم شيء فيه . . وقد اختار جوته موضوعاً مألوفاً ، وهو إغواء فتاة بريئة ساذجة على يد رجل يدفعه الشيطان ، وقد استطاع جوته أن يصوغ هذه القصة ، صياغة منقطعة النظير .

تبدأ قصة مرغريت بعد أيام قلائل من زيارة فاوست لمطبخ الساحرة ، إذ رآها في بعض الشوارع وهي عائدة من الكنيسة وعرض عليها أن يصاحبها ، فزجرته ومضت في سبيلها ، فلم يزد فاوست بها إلا هياماً . وطبيعي أن يجنى إبليس في تلك اللحظة فيبادره فاوست بأنه لا بد له من هذه الفتاة . . ولم يستجب له إبليس مرة واحدة ، بل أخذ يوضح له ما يعترض سبيله من الصعوبات . وأنه لا بد له من شهر أو شهرين لكي ينيله بغيته ، قال فاوست إنه لو كان يستطيع أن ينتظر يومين اثنين لما احتاج إلى مساعدة شيطان مثله في إغواء فتاة مثله . فيؤكد له إبليس أنه سيبدل أقصي جهوده ، بحيث يلقاها في بيت جارتها «مارتا» وهي امرأة تحسن حرفة القيادة ، وترتاح لها . فيطلب منه فاوست أن يأتيه بهدية سنية تليق بغادته ، ثم يذهب به إلى مخدعها لكي يتركها لها هناك .

وبتم هذا كله فتحمل الهدية إلى مخدع مرغريت ، وتوضع في خزانة ملابسها . وتكاد أن تجن حين تراها ، وتحملها وتذهب بها إلى جارتها مارتا . التي تشاركها سرورها بالهدية . لكن الأم كان لها رأى آخر حين رأت الحلى وشتمها بأنفها ، فخيّل لها أنها شيء غير طاهر كل الطهارة . وعلى الرغم من احتجاج الفتاة ذهبت

الأم بالحللى إلى القسيس . فتأمل التحفة : وقال إنها أحسنت إذ حملت إليه هذه الأشياء ، فإنها بلا شك ليست بالشئ الطاهر ، والكنيسة وحدها هى التى تستطيع أن تستوعب كل أنواع الحللى والمال ، طاهراً كان أو غير طاهر ، وشكر الأم وباركها ، وألقى بالذخر الثمين فى حقيقته . كأنه شئ تافه حقير .

وأصر فاوست حين سمع هذه القصة على أن يأتيه الشيطان بهدية أخرى أعظم من الأولى . ويحتج إبليس بأن هذا ليس بالشئ السهل . ثم يذعن فى النهاية وتذهب مرغريت بالحلى الجديدة إلى الجارة مارتا . فتنصحه ألا تجر أمها . وأن تتمتع بلبسها متى شاءت فى منزلها .

وقد كان لمنزل السيدة مارتا ، حديقة خلفية ، مما يجعل الدار ملائمة كل الملازمة لاجتماع العاشقين . . . ولم يجد إبليس مشقة فى زيارة السيدة مارتا بحجة أنه يحمل لها بعض أخبار زوجها الذى توفاه الله فى مدينة بادوا (فى شمال إيطاليا) . وتعرف إلى مرغريت وكانت حاضرة . ووعد بأن يعود فى الغد ومعه صديق شاب جذاب .

فى المشهد التالى نرى فاوست يتحدث إلى مرغريت حديث المودة والصداقة ، وإبليس يتحدث إلى مارتا حديث العبت والحب . يحاطبها فى شئون زوجها حيناً ، وتحاول هى أن تغريه بالزواج منها حيناً . فلا يكاد إبليس يتخلص من هذه الورطة إلا بمشقة ، وينتهى الأمر بموعد آخر ، ثم آخر ، وتقع مرغريت فى شرك الغرام بحيث لا ترى أعذب من اللحظات التى تقضيها بين ذراعى حبيبها .

وهكذا ننقل تدريجياً إلى صميم المأساة ، وتتوالى المشاهد التى تحكى لنا تطور تلك العلاقة . منها مشهد « الغابة والغار » الذى يبدو فيه فاوست ، وهو يتأمل فى وحدة وانفراد ، ما آلت إليه حاله وكأنه يألم لأنه

أفسد على تلك الفتاة البريئة حياتها المأثرة الهائلة . . ويدركه إبليس فى معزله ، فيؤججه على هجرانه للفتاة التى تذكره فى كل لحظة ، وترجو لقاءه بفارغ الصبر فيعود فاوست إلى شئونه الغرامية ، بل يزداد افتتاناً . وهناك مشهد آخر لمرغريت لدى مغزها وهى تنشده قصيدة رقيقة تحكى بها قصة حبها ، وأن هذا الحب أغر شئ فى حياتها ، وتتمنى لو أدركتها منيتها وهى بين ذراعى حبيبها .

وتقابل مرغريت فاوست فى مشهد آخر من تلك المشاهد المتتالية ، فتنسأله عن معتقداته الدينية . لأنها تخشى أن إيمانه ليس عميقاً ، وعهده بعيد بزيارة الكنيسة وبالاعتراف ، فإن المرء يجب فى نظرها أن يؤمن بالله إيماناً قوياً معزراً بالصلاة والعبادة . ويجد الأستاذ نفسه فى حيرة كيف يجب على هذه الأسئلة الساذجة ، ويؤكد لها أنه مؤمن إيماناً صادقاً ، على طريقته الخاصة .

وتنتقل مرغريت إلى موضوع آخر ، فتقول لحبيبها : إنها يؤلمها أن تراه فى صحبة رفيقه الذى يلازمه . إن مرآه تبعث الغيظ فى نفسها ، إنه يبدو لها أنه شخص لا يمكن أن يشتمل على خير . وهى لا تذكره برويته فقط ، بل هى — على شدة شغفها بلقاء فاوست — تكاد تنفر من لقاءه بسبب اصطحابه لذلك المخلوق الكريه .

فيؤكد لها فاوست — وهو مندهش لصديق فراستها — أنه شخص لا ضرر منه ، وأنها واهمة . وفى نهاية هذا المشهد يعطىها فاوست زجاجة من عمار منوم لتضع منه القليل فى شراب أمها قبل أن تنام ، حتى يستطيع أن يقضى الليلة معها آمناً مطمئناً . ويؤكد لها أن الجرعة ليست بضارة . وهكذا تتوالى المآسى . فإن مرغريت فى إحدى تلك الليالى زادت فى مقدار الجرعة زيادة أودت بحياة أمها . وانتابت مرغريت نوبة حزن عميق ،

وأخذت تكثر من الصلوات والركوع لدى تمثال العذراء تلتبس منها العون في محنتها .

ولكن خلاصها من عواقب أعمالها لم يكن بالأمر السهل ، فقد أخذ الجنين يتحرك في أحشائها ، وتذهب إلى الكاتدرائية لتشهد الصلاة . ولكنها لا تكاد تسمع من الخطبة أو من الموسيقى شيئاً ، بل تسمع صوت ضميرها يؤنبها على ما اقترفت من ذنب : بارتكابها المنكر ، وقتلها أمها ، وحملها سفاحاً ، ويشتهد اليوم والتقريع حتى يغمى على مرغريت ، فتسعفها جارتها في الصلاة بزجاجتها لتنعشها .

ويجيئ أخو مرغريت فالتين ، وقد سمع بقصة أخوته ، وكيف سلكت سبيل الضلال ، فألى على نفسه أن ينتقم من المجرم الذي أغواها . . . فترصد لإبليس وفاوست حتى حضرا وكان في يد إبليس قيثارة ليعزف عليها أغنية أخذ في إنشادها : ولما انتهى من الإنشاد تصدى له فالتين وضرب بسيفه القيثارة فحطمها ، وأخذ في منازلة إبليس ، وكأنه أحس أنه ينازل شخصاً جهنمياً . فلم يلبث أن شلت يمينه ، ولم يستطع رفعها . وعندئذ ناول إبليس السيف لفواوست ، وقال له جاء دورك أيها الدكتور فاضرب ، فتناول فاوست السيف وضرب به فالتين الضربة القاضية .

• • •

وهكذا ارتكب فاوست سلسلة متصلة الحلقات من الآثام ، إذ أغوى فتاة بريئة ، وحملها على قتل أمها ، وحملت منه سفاحاً ، وكادت أن تجن من جراء ذلك . ثم أقدم على قتل أخيها ، فسفك بيده دماً زكياً .

وإبليس خير من يعلم أن فاوست خليق — إذا خلا لنفسه — أن يؤنبه ضميره ويثور على الشيطان لأنه دفعه إلى ارتكاب هذه المنكرات ؛ لذلك رأى أنه لا بد أن يشغل عقل الأستاذ ببعض المغامرات الخارقة للعادة ، فاقناده إلى حفلات ليلة والپورغ Walpurgis nacht .

والأساطير الجرمانية تزعم أنه في ليلة أول مايو من كل عام — في أعلى جبال الهارتس Harz — بألمانيا ، ما بين قريتي شيركه Schiercke وإبلند Elend — تحتشد أفواج الجن والشياطين والسحرة والساحرات وأضرابها من جميع الأنحاء وتقضى الليلة في رقص وغناء وألعاب وموتمرات ، ولا شك أن هذا الحفل المائل هر فاوست ، والعهد ليس ببعيد حين كان يقضى الأوقات الطويلة في دراسة شئون السحر والشيطنة . ولذلك لم يتردد عن الاندماج في الجفل ، وقضى وقتاً طيباً يراقص الساحرات ويلهو ما شاء له اللهو والمجون .

ولكن على الرغم من غرابة هذا الفصل من المأساة ، والحيز الكبير الذي يحتله منها ، فإنه قليل الصلة بالقصة ، وليس له أصل في الأسطورة نفسها ، ويمكن مع ذلك أن ينظر إليه على أنه يؤدي وظيفتين في المسرحية : أولاً أنه يلطف من حدة المأساة ، ويخفف من أثر المشاهد السابقة واللاحقة . والوظيفة الثانية أنه يصرف الدكتور فاوست عن التفكير فيما سببه من الشقاء للفتاة التي أحباها .

ولا حاجة بنا لأن نطيل وصف ما جرى في ليلة والپورغ ، وحسبنا أن نشير إلى الأمر الوحيد الذي له بالمأساة صلة وثيقة : فقد ترك فاوست الساحرة الشابة التي كان يراقصها فجأة . فخاطبه إبليس في ذلك ، فقال وقد بدت في وجهه علامات الحزن ، إنه رأى في الأفق البعيد غادة حسناء ، تسعى متعثرة ، وكان رجلها في الأصفاد . وقد خيل إليه أنها قريبة الشبه بمرغريت .

قال إبليس وهو يحاول أن يبعد عنه مثل هذه الأفكار ، إنه جد واهم ، وإن الذي رآه ضرب من السحر . ولعله رأى الميوزا^(١)، وهي تبدو دائماً في

(١) إشارة إلى أسطورة يونانية تشير إلى قصة الميوزا ذات الأذرع المديدة كالأفاعي . وقد قطع رأسها البطل فرسارس .

صورة الغادة التي يحبها المرء . ونصح فاوست أن يطرد عن فكره تلك الأوهام .

قال فاوست إن الذي رآه شيء عجيب ، فقد خجل إليه أنه أبصر عنقها الناصع البياض ، وقد التف عليه خيط أحمر كأنه فصل مكين .

قال إبليس : هكذا تبدو الميلوزا ، وربما حملت رأسها أحياناً تحت أبطها بعد أن اقتطعه فرساوس . فذع عنك هذا الإيمان في التوهم .

• • •

هكذا نرى فاوست وكأنما أحس في أعماق نفسه بعواقب ما ارتكب من الأثم . فإن مرغريت كانت في ذلك الوقت قد قبض عليها فعلاً ، بعد أن هامت على وجهها زماً . . وبعد أن أودت بحياة طفلها إثر ولادته فلم تلبث أن أودعت السجن وصدفت بالقيود والأغلال . والذي سباه إبليس وهماً لم يكن إلا الحقيقة ، تصورها فاوست فأحزنه . وانقلب هذا الحزن إلى غضب شديد ، وثورة عارمة على رفيقه إبليس ، الذي كان يعلم بلا شك ما سيحل بمرغريت من الويل والبلاء . ولم يكن يهمنه أن ينقذها أو يبعدها عن الهاوية ، بل كان جل همه أن يلهي فاوست ويشغله بتلك المشاهد السحرية .

ثار فاوست على إبليس وبلغ من غضبه أن أخذ يصب عليه اللعنات ، ويتمنى لو أتيح له أن يسحقه بقدميه . وبعد أن هدأت ثائرته . قال لإبليس إنه لا بد له أن يذهب إلى السجن الذي أودعت فيه مرغريت — تنتظر عقوبة الإعدام — ولا بد من إنقاذها . فلم يسع لإبليس سوى الإذعان . فأعد للسفر جوادين أدهمين أسرياً بهما في الليلة الظلماء ، وهما يسبحان في الهواء بسرعة عظيمة . لكي يبلغا السجن قبل تنفيذ العقوبة .

• • •

بعد ذلك يجيء الفصل الأخير من المأساة ، وهو مشهد يبعث في النفس أشد الحزن والألم : مرغريت في زئزائها مكبلة في الأصفاد والأغلال ، يفتح فاوست الباب فيرى حبيبته قد استحالت إلى جسد نحيل كتيب . وقد ألح عليها الوله حتى لا تكاد تعي ما تقول ، وهي تهذى بأنشودة على لسان طفلها الذي قتلته ، إنها لم تستطع أول الأمر أن تعرف « هنرى » حين دخل عليها . وأخذ يفك أغلالها وقيودها : ثم تراءى لها بعد لحظات حقيقة الشخص الذي جاءها زائراً ، فتذكر له جها الماضي ، وكيف ضحت بحياة أمها لكي تنعم بحبه في هدوء وسكون . . . ثم تطلب منه أن يجعل بالعودة لإنقاذ طفله من الغدير قبل أن يفرق . . ويحاول فاوست أن يفهمها أنه جاء ليفك أسرها ويخرجها من السجن فتصبح حرة طليقة . ولكن إدراكها لا يرق لفهم مثل هذا الغرض . فتمضى في هذيانها ، فيرى فاوست أنه لا بد له أن يستخدم القوة وأن يحملها عنوة إلى الخارج فتصرخ في وجهه بألا يستخدم معها العنف .

ويجئ إبليس ليخبر فاوست أنه قد أزفت الساعة ولا بد من مغادرة السجن . وتلمحه مرغريت ، وكأنما أحست أنه الشيطان بعينه جاء ليأخذها ، فتستغيث بالله والملائكة والقديسين أن تحوطها وتحفظها من ذلك الويل الذي يريد أن يحل بها .

ويلح إبليس على فاوست أن يبادر بالخروج ، وإلا تركه وإياها . ويضطر الدكتور إلى الإذعان ، ويقول إبليس : « لقد كتب عليها الهلاك » .

فيسمع في السماء صوت ينادى « لقد كتبت لها النجاة » .

وبهذا ينتهى الجزء الأول من المأساة .

الجزء الثاني من المأساة

هذا الجزء الثاني رأى المؤلف أن يقسمه إلى خمسة فصول ، ويوشك كل فصل أن يكون مسرحية مستقلة وجعل لكل فصل عدداً من المناظر يميز كلا منها بعنوان خاص .

لم تؤلف هذه الفصول مرة واحدة أو بترتيب منتظم مطرد : الأول والثاني والثالث . . الخ ، بل ألف جوته الفصل الثالث أولاً وأعدّه فطبع ونشره قبل أن يبدأ في نظم الفصول الأخرى . هذا الفصل الثالث هو الذى يعالج موضوع هيلانة أميرة طروادة ونقلها من مقرها في مستودع الموتى Hades إلى عالم الأحياء . فإن جوته الذى كان في بدء حياته الأدبية مولعاً بالأساطير الجرمانية ، لم يلبث أن أولع في كهولته بالأساطير الإغريقية . وبما اشتملت عليه من صور وقصص وشخصيات خرافية . وجاء في إحدى القصص التى عالجتها أسطورة فاوست أن الشيطان أتاح للدكتور فرصة الالتقاء بهيلانة ، وهى مضرب الأمثال في الحسن والجمال . فرأى جوته أن يتناول هذا الأمر أيضاً في مسرحيته ، ولكن على طريقته الخاصة . والأرجح أنه بدأ يعالج هذا الموضوع على مدى سنوات ، ثم أتمه ونشره عام ١٨٢٧ بعنوان هيلانة - وجعله بمثابة وصلة Interlude في مسرحية فاوست ، أى حلقة تصل جزءاً متقدماً بجزء متأخر .

نشرت هذه الوصلة كأنها مسرحية منفردة وحدها قبل ظهور الجزء الثاني كاملاً بخمس سنين ؛ ويقال إن ظهورها منفردة لم يلفت الانتظار كثيراً ، ولم يلقى تقديراً إلا من خاصية المعجبين بجوته . وأحس جوته عندئذ أنه لا بد له أن يبذل غاية الجهد حتى يتم جميع الجزء الثاني ، وتحتل بذلك « هيلانة » مكانها منه . وينتهى بذلك من تأليف هذا الأثر الأدبي الخطير . واستقر رأى جوته أن يجعل « هيلانة » هى الفصل

الثالث من الجزء الثاني وبدأ تأليف الفصل الأول وموضوعه بلاط الإمبراطور . الذى تثار فيه مسألة هيلانة . ثم الفصل الثاني : وموضوعه البحث عن هيلانة في مستقرها ومثواها ، حتى يمكن إعادتها إلى الحياة الدنيا . . ثم يحى الفصل الثالث الذى سبق نشره .

بعد ذلك أخذ جوته يؤلف الفصلين الآخرين ، مبتدئاً بالخامس ثم الرابع ومع علمه بالفكرة العامة لكل من الفصلين فإنه بدأ بالخامس ، لأن موضوع ختام المأساة كان يشغل باله منذ زمن طويل ، وكان حريصاً على إتمامه في أقرب وقت . . أما الرابع فتمهيد للخامس وقد أخذ فاوست يتعزى عن فقد هيلانة بالانصراف إلى حيازة قطر عظيم وخدمة سكانه من بني الإنسان .

وهكذا نرى أن تتابع تأليف الفصول الخمسة كان على النظام المذكور .

وفي الفصول الآتية خلاصة لأحداث الجزء الثاني ، وسيكون الإيجاز هنا أكثر مما أوجزنا في سرد فصول الجزء الأول ، لأن المقام لا يسمح بأكثر من خلاصة واضحة وافية لهذا الجزء الثاني الذى تبلغ أبنائه ما يقرب من ثمانية آلاف بيت ، ولن يحول هذا الإيجاز دون إلمام القارئ بجوهر هذه الفصول الخمسة ، لأن أكثر الإيجاز سينصب على المشاهد الخيالية والخرافية والسحرية .

الفصل الأول

انتهى الجزء الأول من المأساة كما رأينا بأحداث أئمة ، كان لها أبلغ الأثر في « فاوست » وتركته في حالة من السقم والشقاء والذهول ، جعلته عاجزاً عن الحركة والتفكير ، حالة لا بد لإبليس من علاجها ، حتى لا تغفل منه فريسته . لذلك نرى إبليس يدبر وسيلة

خاصة لإفاقة فاوست ، ولينسيه الخطب الذى سبب له كل آلامه ، ويحمله على التفكير فى مغامرات وأعمال جديدة . لذلك نرى المشهد الأول من الفصل الأول بمثابة مرحلة انتقال من ويلات الجزء الأول إلى مغامرات الجزء الثانى . وأهم عنصر فى مرحلة الانتقال هذه هو أن يحمل فاوست إلى جبال الألب فى سويسره وسط المناظر البهيجة والمروج الناضرة ، والغابات الباسقة .

واستعان إبليس بمجموعات من شباب الجن ، فتأخذ فى الغناء والإنشاد ، وتهتف بألحان عذبة ، تذهب الحزن ، وتجلو الذهن ، وتثير فى النفس أهوى الأمانى . وتطرد اليأس والقنوط . وبعد أن تتردد الأناشيد السحرية ساعة ، يفيق فاوست من ذهوله ، وقت الفجر ويتأمل فيما حوله من ضياء وبهاء ، وشلالات منحدرة ، وأشجار حانية ، فلا يلبث أن يزول عنه ضره ، ويعاوده حب الحياة والتمتع بما فيها من خيرات . . . وقد قابله إبليس إثر ذلك وعرض عليه أن يزورا بلاط الإمبراطور ، وأن يذهب إبليس بمفرده أولاً لى يعمل على اكتساب ثقة الإمبراطور ، ثم يستدعيه ليصحبه إلى البلاط . وهكذا بيد أن حياتهما فى العالم الكبير ، كما وعد إبليس الدكتور فاوست وقت إبرام التعاقد بينهما . . .

• • •

ويعمضى إبليس إلى البلاط القيصرى ، وصادف ذلك يوم ثلاثاء الاعتراف ، وهو اليوم السابق للصيام الكبير (١) وقد أخذوا يستعدون لحفلات الكرنفال ، والمواكب الشعبية ، التى يريد الإمبراطور أن تجرى على

(١) الصيام الكبير عند النصارى يسبقه ثلاثة أيام : الأحد والاثنين والثلاثاء : تسمى أيام الاعتراف ، وعند العامة يسمى آخرها ثلاثاء الزفر ، لأنه آخر يوم تؤكل فيه اللحوم ، قبل الصيام الطويل . وهو أيضاً اليوم الذى تبلغ فيه حفلات الكرنفال ذروتها . وعادة يكون ذلك حوالى شهر فبراير .

الطريقة الإيطالية . بحيث يشتمل الموكب على شخصيات ومناظر إيطالية ، مثل بائعات الزهر فى فلورنسا ، والمهرج فى نابولى ، وعدد من التجارين والمتسكعين ، ورجل سكير ، وأم تصحبها ابنتها التى بلغت سن الزواج ، ثم يلى ذلك مناظر مشتقة من خرافات اليونان وموكب ضخم يتوسطه فيل عظيم ، ويجئ بعد ذلك الإمبراطور نفسه فى شكل بان (إله الرعاة عند الإغريق) وحوله جوقات من الغزلان والوعول . . . وقد تم إعداد هذا الحفل كله بواسطة الحاشية ، قبل مجئ إبليس وفاوست .

يفد إبليس على البلاط فى هذا الوقت ، ويحتال حتى يقابل الإمبراطور ، الذى لا يلبث أن يعينه فى منصب مضحك البلاط ، خلفاً للمضحك السابق الذى توفاه الله منذ أيام .

كانت البلاد فى ذلك الوقت فى حالة مالية يرثى لها ، حتى اضطرو الإمبراطور رغم حبه للعبث واللهو ، وقلة اكترائه بشئون الدولة الجديدة ، إلى أن يعقد مجلس البلاط ودعا مضحكه الجديد لحضور الاجتماع . وبدأت الجلسة ، فقام كل وزير يدوره يشكو من الحالة السيئة فى وزارته ، ويختم حديثه بأن المركز بات فى غاية الحرج . وأن لا بد من إجراء حاسم . ومع ذلك عجز الخطباء جميعاً عن التقدم بأى اقتراح لمعالجة الأزمة .

وفى شئ من الدعاية وعدم الاكتراث طلب الإمبراطور من مضحك البلاط الجديد أن يدلى برأيه فلم يتردد إبليس فى تشخيص الأزمة بأنها ترجع إلى قلة النقود . ومع ذلك فإن الدولة من الثروة ما يكفيها ، فإن هناك أموالاً كثيرة مدفونة فى بطن الثرى ، دفنها الناس فى أزمنة مختلفة ، وتركوها وراءهم ، وهم هاربون من عدو مغير بجاه يغزو البلاد . . . هذه الثروة العظيمة كلها ملك للإمبراطور ، وكل ما يتطلبه الأمر هو استخراج تلك الكنوز بواسطة أناس يعرفون كيف

يتصرفون في مثل هذه الشئون ، وأراد الإمبراطور أن يبدأ الحفر فوراً ، فقبل له إن الوقت ليس مواتياً ، ولا بد من إتمام الحفلات والمهرجانات أولاً .
(وكان إبليس يقصر وسيلة أخرى يفك بها الأزمة ولو إلى حين) .

عند ذلك ينهض الإمبراطور ويأمر بإقامة حفلات الكرنفال ... ليفرح الناس ويمرحوا كأن ليس هنالك أزمة تهدد البلاد .

• • •

وتبدأ المهرجانات وتنتقل المواكب ، وتسير في صورتها التقليدية ، فتظهر كل جماعة فتشيد الأناشيد التي تدل على شخصيتها وعملها في الحياة . غير أن إبليس لم يدع الأمور تجري طبقاً للبرنامج المرسوم ، فقد سمح له ولفاوست بالاشتراك ولا بأس أن تكون أعمالها خارجة عن البرنامج . فأدخل إبليس وزميله مناظر سحرية أثار الإعجاب والدهشة ، مثل الوحش ذي الرأسين ، ومثل مركبة الشعر ، التي تسبح في الهواء ، سائقها إبليس ، يصحبه فاوست . وتجريها أربعة من التينينات . وقد امتلأت المركبة بالجوهر النفيسة (الأشعار) التي كان يثرها السائق على الناس ، فيحاول العامة أن ينالوا منها فلا يستطيعون . (كناية عن أن الشعر الراقى ليس للغواة !) وهكذا يعرض إبليس وزميله الفصول السحرية التي ملأت جو الكرنفال مرحاً ودهشة .

وقبل نهاية الحفلة يقع الحادث الذي دبره إبليس لانفراج الأزمة المالية ، مؤقتاً ، إذ يدخل رئيس الوزراء ، ويطلب من الإمبراطور أن يمضي على ورقة ، فيمضي فوراً دون أن يسأل عن فحواها . وهذه الإمضاء هي التي يستعملها رئيس الوزراء في إصدار الأوراق المالية بضمان الكنوز المدفونة في جوف الثرى . وفي اليوم التالي لحفلة الكرنفال ، يشكر الإمبراطور الساحرين إبليس وزميله ، على ما قاما به بالأمس ،

ويعينهما في منصب الحراسة على الكنوز المدفونة ، وإدارة الحفر للكشف عنها . غير أنه لم يعد هناك داع للحفر ، فان وزارة الخزنة قامت بطبع الآلاف المولفة من الأوراق المالية ، من جميع المقادير ، تحمل إمضاء الإمبراطور . وأخذت الدولة تسدد الديون وتدفع المستحقات ، وتمنح الهبات . ومع أن القيص لم يكن مرتاحاً كل الارتياح لهذه الوسيلة لتفريغ الأزمة ، فإنه لم يلبث أن قبل الأمر الواقع ، بل أبدى مزيد الغبطة والسرور . أما عاقبة هذه الإجراءات المالية الشاذة فسراها في الفصل الرابع . أما الآن فلينمى الجميع بالثروة الوافرة ، المولفة من هذه الأوراق التي طبعت منها الآلاف .

• • •

ويقابل الإمبراطور الساحر فاوست ، فيطلب منه أن يجتهد بسحره العظيم في استحضار شبح كل من هيلانة وعشيقها پارس ، وهما اللذان كانا سبياً في قيام حرب طروادة في قديم الزمان . فبادر فاوست بإبداء استعدادده لاستحضارهما . . ولكنه حين يعود إلى إبليس ليلمس منه العون ، يخبره هذا بأن الأمر ليس من السهولة بالدرجة التي توهمها ، بل إن دون ذلك أهوالاً ورحلات عظيمة الخطر ، قد لا يعود المرء منها أبداً . إنه لا بد له من أن يقوم برحلة مخوفة بالأنظار إلى عالم « الأمهات » ، ثم يناوله مفتاحاً بضوء ويلمع وسط الغياهب ، ويهديه السبيل إلى ذلك العالم البعيد ، الذي تهيمن عليه « الأمهات »^(١) حتى إذا اقترب من المنطقة المقدسة ، بدا له من بعيد نضد^(٢) ذو ثلاثة أرجل ،

(١) هذه الخرافة في الأغلب من اختراع جوته ، ولعله اقتبس الاسم من بعض المؤلفين القدماء ، الذي ذكر أن في صقلية شعباً يعبد مجموعة من الآلهات تسمى بالأمهات .

(٢) من الأغبيار الإغريقية أنه كان هنالك نضد ذو ثلاثة أرجل أمام معبد أبولو في دلفوس . وبه يستعان في الكهانة والاصطلاح الأفرنجي له كلمة Tri-pod .

الفصل الثاني

يدور الفصل الثاني حول موضوع واحد : ألا وهو البحث عن هيلانة ، وإعادتها إلى الدنيا لكي تزوج من فاوست ، الذي كاد أن يجن هياماً ، حين رآها وهي مجرد خيال .

وقد رأينا في الفصل السابق كيف سقط فاوست مغشياً عليه ، ولم يستطع عرافو البلاط أن يعالجوه أو يعيدوا إليه وعيه . قال إبليس إنه يعرف أين يوجد من يعالجه ، فحملة إلى منزله القديم ، الذي يحتله الآن الدكتور واجنر ، وهناك أضعج إبليس فاوست على سرير قديم . . . وقيل لإبليس إن واجنر مهمك في تجربة عظيمة في معمله . ولكنه سيراه بعد قليل . فجلس إبليس في المكتب ينتظر ، وقضى بعض الوقت في التحدث إلى الطالب الذي سبق له التحدث إليه في الجزء الأول . وقد أصبح الآن حائزاً للبكالوريوس وتغيب ألقاظه بعبارات تم عن الغرور والكبرياء . وقد جعل منه جوته نموذجاً للشباب الذي لا يكاد يحصل على لقب علمي حتى يمتلئ غروراً ويظن أنه بات من كبار العلماء .

يدخل إبليس بعد ذلك على الدكتور واجنر ، فيرحب به الدكتور ، ولكنه يوجس منه بعض الخوف . . . لأنه قد فرغ الساعة من تجربة استغرقت زمناً طويلاً ، وكللت أخيراً بالنجاح . وسأله إبليس ماذا بصنع ، قال إنى أصنع « إنساناً » . وكان واجنر قد تمكن من صنع شيء يلمع في زجاجة ويبدو كأنه شيء شفاف . وهذا الشيء العجيب مكتمل العقل ، بل يفوق العقل البشري ذكاء وإدراكاً ، ولكنه لا جسم له ، وهذا الكائن الذي أطلقوا عليه اسم الإنسي الصغير Humunculus ، يستطيع أن يرى الغيب وأن يأتي بالمعجزات . وكانت أمنيته أن يخرج من زجاجته أو يحطمها ، لكي يبدأ حياته كائنًا له عقل

يضيء ويلمع . عند ذلك ممسى فاوست محترساً حتى يقترب من النضد ذي الأرجل الثلاثة ، ثم يختطفه ويعود به فوراً إلى الأرض . وبواسطته يستطيع أن يستحضر الأشباح .

• • •

ويعود فاوست من رحلته موفقاً ، فيجد القيصر قد أعد حفلاً ضخماً في بهو الفرسان ، وقد احتشدت فيه الجماهير ، ودخل فاوست إلى المسرح ، وأقام عليه النضد ذا الأرجل الثلاثة ، وأخذ يمارس سحره . فلا يلبث شبح پارس الجميل أن يبدو للجميع ، ويتأمله النظارة من رجال ونساء ، فأما النساء فيبدن منهنى الإعجاب ، ويطرطن بحاسته أيما إطراء . أما الرجال فيزعمون أنه منحت الملامح . . . بعد ذلك تظهر هيلانة بحسنا الفتان . فإذا الرجال يسبحون بحمدها ويمجدون محاسنها ، أما النساء فيكتشفن في ملامحها وتقاطيعها عيوباً متنوعة .

ولم يفت الساحر فاوست قبل استحضار الشبحين ، أن ينبه جميع النظارة ويحذرهم ألا يحاول أحدهم أن يمس الشبحين ، أو أحدهما وإلا كانت العاقبة وخيمة . ومن العجيب أن فاوست نفسه ، قد نسي هذا التحذير وعلى الرغم من علمه أن هيلانة ما هي إلا خيال وكذلك پارس فانه افتتن حباً بها ، وأدركته الغيرة من العشيق ، وعندما هم پارس بمعانقة هيلانة ، لم يمالك أن تقدم غاضباً ليفصل بين الشبحين . وعند ذلك يحدث انفجار هائل ، ويخر فاوست مغشياً عليه ، ويتفرق الحاضرون ، ولا يبقى سوى إبليس ، الذي بادى بحمل الأستاذ على كشفه وسار به إلى الخارج لعله يجد وسيلة إلى علاجه من صدمته العنيفة .

وينتهي بذلك الفصل الأول .

• • •

وجسم ! ولكنه الآن لا تعجبه البيئة التي يراها حوله ،
ويفضل - مؤقتاً - أن يظل في داخل زجاجته .

ويرى فاوست نائماً فيدرك الأحلام التي تجول في
عقله ، ويقول لإبليس إنه يحلم بالمرأة الجميلة ليذا التي
أحبها المشتري . ولن يشفى فاوست إلا إذا ذهب إلى
البلاد التي يحلم بها . ومن حسن الحظ أن هذا أوان
ليلة والهورغ الكلاسيكية^(١) التي تحتشد فيها كائنات من
العصور القديمة في سهل فرساليا في ثيساليا ، حيث
دارت الحرب في مثل هذا الوقت بين قيصر وبومبي^(٢)
وقد ذكر غير واحد من الكتاب فكرة قيام الموتى الذين
تقاتلوا في معارك هائلة ، والتقاتل مرة في كل عام
في حفل كبير . وقد اختار جوته هذا الميدان بالذات
لأنه في أرض ثيساليا التي اشتهرت بسحرها وساحراتها .
والجميع يحتشدون في نفس اليوم الذي وقعت فيه المعركة
وهو يوم ٦ يونيه (سنة ٤٨ ق . م) .

يقترح الإنسي الصغير إذن على إبليس أن يحمل
صديقه إلى البلاد التي يحلم بها ، لكي يشفى ، وتعهده
هو أيضاً أن يصاحبهما ، فقبل إبليس هذا الرأي عن
طيب خاطر .

وعلى الرغم من مرارة الفراق بين واجنر
وهومنكولوس ، فإنه اضطر للموافقة لأن الكائن
الصغير غير مرتاح للبيئة التي حوله ، ولعله أن يجد
خيراً منها في بلاد اليونان .

(١) تستعمل كلمة كلاسيكي بمعنى كل ما يتصل بالهدم
الإغريقي والروماني . وهنا في مقابل ليلة والهورغ الجرمانية في الجزء
الأول نجد هنا ليلة والهورغ الكلاسيكية التي تتجمع فيها مرة في كل
عام ، شخصيات متنوعة ، حقيقية أو خرافية ترجع للعصور الكلاسيكية
(٢) كان بومبي المنافس الأكبر ليوليوس قيصر وتحاربا
مراراً ، وفي ثيساليا في شمال اليونان كانت المعركة الفاصلة .

وهكذا يمضي الثلاثة ، ساجحين في الهواء ، حتى
يشرفوا على سهل فرساليا . ولا تكاد قدم فاوست
تمس أرض اليونان حتى يفيق من غيبوته ، وتنتعش
فيه الحياة . وقد وجدوا السهل تغشاها الأرواح
والأشباح ، فقرروا أن يفترقوا ويذهب كل منهم
ليسعى في تحقيق الغرض الذي جاء من أجله .

فأما فاوست ، فإنه ينبغي الحصول على هيلانة :
إنه يعلم أنها في العالم السفلي المسمى عند اليونان هاديس
Hades ، ولا بد له أن يصل إليه . فيطلب الهداية
أول الأمر من أبي الهول فيدله على الحكيم العاقل
شIRON ، الذي له جسم جواد ورأس إنسان . فيدله
هذا على الكاهنة العظيمة مانتو Manto ، التي تذهب
به في ممرات وطرق وسرايب مظلمة حتى تصل به
إلى السرداب المؤدى إلى العالم السفلي . ويختفي فاوست
عن عيوننا ، ولا نراه بعد ذلك إلا في الفصل الثالث
وهو أمير مقاطعة أركاديا في اليونان . وقد وعده
برسيفونا Persiphone حارسة العالم السفلي بأنها
ستسمح لهيلانة بأن تعود إلى الدنيا فترة من الزمن .

أما إبليس فلم يكن له من مأزب خاص سوى أن
يجول في البلاد ويتعرف إلى الأرواح والسحرة
والعفاريت الإغريقية التي لم تسبق له معرفتها . وفي
نهاية المطاف يجد في أحد الكهوف ثلاث عجائز علاهن
الشيخ . لكل منهن عين واحدة ، وسن واحدة ،
ومنظرهن في غاية القبح . وعرف إبليس أنهن بنات
فوركيس Phorkas . ويسره مرآهن ويتنكر في صورة
واحدة منهن ، وهكذا يبدو في الفصل الثالث .

أما الإنسي الصغير فإنه كان ينبغي أن يبدأ الحياة ،
بحيث يغدو له جسم كسائر الكائنات . ويلتمس
النصيحة من رجلين عظيمين : أنكساجوراس

Anaxagoras^(١) والعلامة ثاليس^(٢) : فأما الأول فمن يعتقدون أن أصل الحياة من ثوران البراكين وينصحون بأن يذهب إلى منطقة ثارت براكينها حديثاً ، لكي يجد بغيته ، ويبدأ تطوير حياته . أما ثاليس فيرى أن هذا خطأ وفيه خطر على الكائن المتطور . . . وأولى بالإنسى الصغير أن يذهب إلى البحر ، مصدر الحياة . فيمضى بزجاجته إلى بحر إيجة ، فلا يكاد يراه حتى يفتنه منظره ويرى أن هذه البيئة تلائمه ثم يرى جالاتيا تسبح فوق الموج - وهى ربة الجمال والتناسل - وترسو بسفينتها على الساحل ، فيخلبه مراها ، ويرتمى على عرشها فيحطم زجاجته ، ويبدأ حياته في الماء متبعاً طريق التطور ، الذى يسير به من كائن صغير إلى الكائن الكبير . . . إن الطريق طويل وشاق ولكن لا خوف عليه ، لأن ربة الحسن تحميه وترعاه مدى الدهر . وهكذا يرمز جوته إلى أن الماء مصدر الحياة .

الفصل الثالث

هذا الفصل سبق نشره كما ذكرنا من قبل ، بعنوان هيلانة ، ثم تقرر بعد ذلك ادماجه ليكون الفصل الثالث من الجزء الثانى من المأساة . وهيلانة التى تدور حولها مشاهد هذا الفصل ، تظهر على الأرض آتية من الإقليم الأسفل بإذن خاص . غير أن هيلانة التى تعود الآن إلى الأرض بعد القرون

(١) أنكاجوراس وثاليس ، اثنان من فلاسفة اليونان ، أقدمهما ثاليس الذى ولد حوالى سنة ٦٤٠ وتوفى سنة ٥٤٥ قبل الميلاد وهو من أكبر حكماء الإغريق حضر إلى مصر وتعلم الهندسة على رجال الدين فيها . وعاد إلى اليونان . ونظريته أن الماء أصل كل شئ . تنسب إليه .

أما أنكاجوراس فقام طبيعى عاش من سنة ٥٠٠ إلى ٤٢٨ قبل الميلاد وكان معاصراً وصديقاً للخفيظ والسياسى الشهير بيركلس .

المديدة التى قضتها فى هاديس أدنى لأن تكون مجرد شبح أو خيال . فى حالة وسط بين الحياة السفلى والحياة النبوية . كأن لها مظهر الحياة لا حقيقتها ، فلا يجرى فى عروقها دم ، وتحس كأنها وصحبها من فتيات طروادة ، لسن إلا أشباحاً من مملكة برسفونا عدن إلى الأرض لكي يلعبن دوراً فرض عليهن بقوة السحر . وهذه العودة إلى الأرض حدثت فى زمن الدكتور فاوست .

وقد أعد إبليس ، الذى اتخذ صورة فوركياس البالغة منتهى الدمامة ، لهذه المناسبة قصرين عظيمين : الأول فى أسبارطة ويشابه قصر الملك منلاوس ، زوج هيلانة ، الذى غادرته لتهرب مع عشيقها پارس ، فكان ذلك سبباً فى قيام حرب طروادة كما هو معلوم . أما القصر الثانى فأشبه بقصور العصور الوسطى ، وكان فى وسط شبه جزيرة المورة .

وتبدو هيلانة أول الأمر أمام قصرها فى أسبارطة ، كأنها تتوهم أنها عائدة من طروادة ، وحولها وصيفاتها . أما زوجها منلاوس فقد تخلف بالقرب من شاطئ البحر ، ليجمع رجاله ، وأرسلها قبله لكي تعد العدة لتقديم قربان للآلهة . . . ولكنها لا تكاد تدخل القصر ، لتنفيذ هذا الأمر ، حتى تفزع فزعاً شديداً لرويتها فوركياس ، ويبدأ بين الاثنين حوار ، تشترك فيه الوصيفات . ثم يبدأ الجو قليلاً ، فتقول لمن العجوز الشوهاة : إن حياتهن فى خطر لأنهن اللواتى سيقدمن قرباناً للآلهة . . .

ولكن هناك وسيلة للخلاص . فإنه فى أثناء غيابها الطويل عن وطنها ، نزل فى أركاديا (وسط بلاد اليونان) أمير من الشمال ، وشيد هناك قصراً فى غاية الروعة ، ولو شاءت هيلانة أن تشير بالموافقة ، فإنها

تنقل وحاشيتها إلى ذلك القصر . ولا تلبث هيلانة أن تشير بالموافقة ، فتنتقل وصحبها نقلاً سحرياً إلى داخل قلعة تشبه قلاع العصور الوسطى .

ولا تكاد تدخل فناء القلعة ، حتى ترى الخدم والحشم ، وقد نصبوا لها عرشاً جميلاً لا تلبث أن تنبأه . ويقبل فاوست في تلك اللحظة وهو يمشى على مهل وفي يده سلسلة يجر بها حارس القصر لينكيوس ، ويريد إعدامه لأنه لم يخطر له أن ضيوفاً كراماً سينزلون بالقلعة ، حتى يؤدي لهم واجب التكرم . ومع ذلك فإنه يسمح له أن يشرح الأمر لهيلانة فيزعم لنكيوس أن رؤية الحسن الباهر المشرق من الجنوب أفقده مقدرته على الإبصار ، فلم ينفخ في البوق . فعفت عنه هيلانة ، وأراد أن يجرى ، ليحضر الصناديق المفعمة بالهدايا والتحف ، فيقول له فاوست إنه لا داعي لهذا ، لأن كل ما في القصر ومن في القصر ملك للسيدة !

عند ذلك تدعوه هيلانة إلى الجلوس بجانبها ، يأخذ الاثنان يتناجيان ويتبادلان حديث الحب والغرام . إلى أن تقطع عليهما فوركياس الحديث ، وتخبرهما أن مينلاوس يزحف بجيشه ، ليسترد زوجته التي هربت منه للمرة الثانية . فيأمر فاوست بتعبئة جيشه ، ويدعو القواد ويوزع عليهم أجزاء المملكة ، ويمتدح شبابهم وإقدامهم وهو يعتمد عليهم في سحق العدو . فتنتطلق الفياق لتطهير البلاد من العدو المغير ، ويخلو فاوست إلى حبه ، ويتم زواجه من هيلانة .

ويتبدل المنظر ، ولا بد لنا أن نفترض مضى بضعة أشهر ، ويظهر إبليس بصورته الدميعة فيبلغ الوصيفات أن ولياً للعهد قد ولد ، آية في الحسن والذكاء .

في ذلك الوقت كانت هيلانة مع فاوست داخل بعض الخائل ، الوارفة الظلال ، ومعهما وليدهما الذي سمياه يوفريون Euphorion (ومعناه : الخفيف الحمل) . وتسمع من داخل الحميلة نغمات موسيقية رائعة ، ويظهر الطفل في صورة ملك الشعر ، يحمل قيثاراً ذهبية ، وحول رأسه هالة من الذهب .

وينمو الطفل ويكبر في كل ساعة ، وينمو فيه خلق المغامرة ، وعدم المبالاة ، فيأخذ في تسلق الصخور حتى يصل إلى قمة يرى منها أنه وسط بلاد أركاديا ، ويرى ويسمع الحرب الدائرة حوله بين جيش منلاوس وكتائب فاوست . . فيتملكه حاس جنوني . إنه يريد هو أيضاً أن يحارب ويموت في ساحة الوغى . ثم يصعد إلى قمة أعلا . ويبدو الآن في صورة فارس مدرع . ولشدة شوقه لأن يخوض نهمار المعركة يتوهم أنه يستطيع أن يطير إلى الميدان ، ويلقى بنفسه من أعلى الجبل ، فيسقط صريعاً تحت أقدام هيلانة وفاوست .

وبوفاة يوفريون تنفك العقدة السحرية التي كانت تقيد هيلانة إلى ظاهر الأرض فتضئ لاحقة بولدها ، تاركة خمارها ورداءها بين ذراعي فاوست . . .

فتنصحه فوركياس أن يحتفظ بهذين الأثرين ، تذكاراً ثميناً ، ولا يلبث هذا التذكار أن يتحول إلى سحابة تحمل فاوست وتطير به في الهواء . وتخلو العجوز الشوهاء لنفسها فتزعم الزرى السحري الذي لبسته ، ويعود لإبليس إلى صورته الأولى ، ويمضي مستعجلاً ليلحق بالسحابة التي تحمل فاوست .

• • •

الفصل الرابع

المشهد الأول من هذا الفصل يرينا فاوست وسط القمم الجبلية الوعرة وهو ينزل برفق من السحابة التي أقلته وطارته به فوق البر والبحر ، حتى أوصلته إلى هذا الإقليم الجبلي الذي يشبه التيرول في كثرة قممه ووعورتها . وجوته مولع بتصوير أبطاله يسبحون في الفضاء كأنه يتنبأ بعصر الطيران .

لم يعد فاوست من مغامرته الأخيرة مكتئباً أو ساخطاً كما كانت الحال بعد تجربة حبه لمرغريت . ولعل اتصاله بالأميرة هيلانة التي سارت بذكرها الركبان ، قد جدد حبه للحياة ، وملأ نفسه بالرضى والارتياح . لذلك نراه بعد أن لحق به إبليس مستعداً لمغامرات جديدة .

وسأله إبليس هل هنالك مشروع جديد أوحى به هذه الرحلة التي قام بها . قال فاوست إن بغيته الجديدة أن يشن حرباً على البحر ، لكي يسترد منه مساحة عظيمة من الأرض ، فيسقط عليها سلطانه ، وينعم فيها بالقوة والجاه ، وذلك بأن يحفف المستنقعات الملاصقة للشواطئ ، ويبني حاجزات للموج ليرد غوائل المد والجزر . (١)

فيقول إبليس إن هذا المشروع ليس صعب المنال ، والفرصة سانحة لذلك الآن . فإن صديقهما الإمبراطور واقع الآن في ورطة عظيمة بسبب العملة الورقية ، والإسراف في إنتاجها إلى درجة دفعت بالبلاد إلى الفوضى ، وهاج الشعب وماج ، وظهر فيه شخص يطالب بالعرش ، وقد احتشد الجيشان ، وهما يقفان الآن

(١) يرى الشراح أن جوته قد استمد هذه الفكرة مما رآه في مدينة البندقية وكيف تحولت المستنقعات إلى مدينة زاهرة .

وجها لوجه . وما على فاوست ورفيقه إلا أن يستغلا هذا الظرف ، ويعملا على هزيمة العدو ، فينال فاوست المنطقة الساحلية جزاءً له على معاونته وانتصاره للإمبراطور .

يعترض فاوست بأن فنون الحرب شيء مجهله كل الجهل ، فيطمئنه إبليس بأنه سيكون لديه ثلاثة أبطال تويده ، وهم المغير والمشير والجدير ، وينطلق الجميع إلى الإمبراطور وهو في ميدان الحرب مع القائد العام يتشاوران ويتجادلان . وقد بلغ بالإمبراطور الحماس أن أرسل إلى عدوه يدعوه إلى مبارزة فردية بينهما ، تقرر مصير الحرب . ويحجى فاوست في هذه اللحظة ويعرض على الإمبراطور أن يساعده بجيش من أهل الجبال الأشداء . فيبدى الإمبراطور ارتياحه للمساعدة ، ولكنه يعترض بأنه أرسل تحدياً إلى خصمه لكي ينزله في مبارزة فردية حقناً للدماء وحفظاً لأرواح الناس .

فيحتج فاوست على هذه الخطة التي تعرض شخص الإمبراطور ، وهو أثنى شيء في الوجود ، لمثل هذه المخاطرة . وفي هذه اللحظة يعود الرسول ويبلغ الإمبراطور أن خصمه رفض عرضه بمنتهى الاختقار . فلم يغد هناك بد من القتال .

وزع إبليس قواده بين القلب والميمنة والميسرة ، وبدأ أول الأمر كأن جيشه يتراجع . . فنضب القائد العام من تدخل السحرة ، وانزوى بعيداً عن الميدان ولحق به الإمبراطور . وخلا الجو لإبليس ، فتولى القيادة بنفسه ، وجل يستخدم ضروب السحر ، فيرسل على جيش العدو ناراً وهمية . . ويعقبها بطوفان مهلك يكتسح ما أمامه . ولم يطق العدو هذه الهجمات الجهنمية ، فانهارت قواه ، وولى الأدبار ، تاركاً عتاده وأسلحته في الميدان .

ويتقدم الإمبراطور ، إثر ذلك ، فيستولى على الغنائم ، متبجحاً بأنه هزم العدو شر هزيمة ، ولا يكاد يعترف لفاوست وزميله بأى فضل . ثم يأخذ في توزيع الأسلاب والمكافآت على قادته وضباطه . ولا ينسى تقديم هدايا ثمينة للكنيسة تكفيراً عن خطئه في استخدام السحرة . ولم يتورع أن يمنح الكنيسة الحق في جباية بعض الخراج من الأقاليم الساحلية التى آلت لفاوست .

الفصل الخامس

لقد مضت سنون عديدة منذ نهاية الأحداث التى جرت في الفصل الرابع . وقد قارب فاوست سن المائة . واستطاع في هذه الفترة من السنين بمعاونة إبليس أن يخفف المستنقعات ، ويبنى الجسور ، وأن يجعل من الأقاليم الساحلية جنة فيحاء ، ومروجاً خضراء وحقولاً وافرّة الغلة يسكنها شعب يعيش عيشة راضية . كل هذا كان جديراً أن يبعث الرضى والسرور في نفس فاوست . . . غير أنه لم يكن راضياً تمام الرضى بل لعله كان يحس بعض الألم ، لأن الإقليم لا يخضع كله لسلطانه ، بل كان هناك على مسافة غير بعيدة من قصره ، ويستطيع أن يراه من شرفته ، كوخ متواضع على تل ، صاحبه رجل يدعى فلمون وزوجته بوكيس . يعيشان عيشة الفقر ، ولكنهما في غاية السعادة والقناعة . عرض عليهما أتباع فاوست داراً جميلة في مكان آخر ، لأن السيد يريد أن يدخل التل ، الذى فوقه كوخهما ، في مشروع للتحسين والتجميل . لكن الفقيرين تشبثا بأرضهما وكوخهما . فأغضب ذلك فاوست . واستغل إبليس ساعة من ساعات سخطه ، لكى يحمله على ارتكاب منكر ، فعرض عليه أن

ينقلهما قسراً إلى دار أخرى فأذن له . . . وأراد إبليس في الوقت نفسه أن ينهز الفرصة للانتقام من العبدین الصالحين نظير صلاحهما وتقواهما . فلم ينقلهما إلى دار جديدة ، بل أحرق الكوخ ومن فيه . وتصاعد اللهب حتى رآه حارس قصر فاوست ، فيتألم لذلك أشد الألم . ويحى فاوست إلى شرفة قصره ويرى ما حل بالكوخ ، فيستهجن الوسيلة التى اتبعها إبليس في تنفيذ أمره . ولكن يعزى نفسه بأن الرجل وزوجه سيعوضان عن كوخهما الحقير داراً جميلة . ولم يكن قد وصل إلى سمعه الخبر الكامل عما حدث . ولكنه لا يلبث أن يعلم الخبر كله من التقرير الذى قدمه إبليس فيصعب عليه اللعنات ، ولكن اللعنة لا تمحو الإثم ، الذى كان هو سبباً في ارتكابه ولو عن غير قصد . وبينما هو يطل على الكوخ المحترق إذا بالدخان يتصاعد منه ، فتحمله الريح ، متجهة به نحو القصر ، فيتشعب الدخان إلى أربع شعب ، وتتخذ صورة أربع من العجائز : عجوز الفاقة ، وعجوز النحس ، وعجوز الإثم ، وعجوز المم . فأما الثلاثة الأولى فلا تستطيع دخول القصر ، ولكن العجوز ، التى تحمل المم والثم أمكنها أن تدخل من ثقب المفتاح ، ومضت إلى مخدع فاوست ونفخت على جفونه بأنفاسها ، فأكسبته العمى .

ولكن لعل فقد البصر كان نعمة في طي نعمة ، لأنه جعل فاوست يركز تفكيره في المسائل التى كانت تشغل فكره طول حياته ، بات يدرك أن السحر الذى كان يربو منه الهداية والإرشاد كان مجرد وهم وخداع ، وأن تعلق النفس بالأمانى المتطوية على الغرور عبث لا طائل تحته . إن الطموح الذى كان يدفعه لأن يحاول التطلع لمرتبة الآفة ، وأن يخلق في الفضاء ليصحب

الشمس في مسارها ، وأن يسيطر على عناصر الطبيعة ، ليصرفها كما يشاء كل هذا أيضاً عبث لا غناء فيه .

إن همه اليوم أن يصاحب الطبيعة في هدوء ، وأن يؤدي ما يقدر عليه من عمل لخدمة بني الإنسان وإسعادهم . أما سعادته الشخصية ، فإن عليه أن يدرك أن كل سعادة لا بد أن يشوبها ألم ، وأن يرضى بما قدر له في الحياة من نصيب . . . ولا عجب وقد اتخذ فكره هذا الاتجاه أن نراه راضياً قانعاً ، برغم ما جلبته له زيارة المعاجز الساحرات .

• • •

لقد بات شيخاً هرمًا ضريباً ، ولكنه لا يزال في عنفوان قوته ، وأمامه عمل جليل لا بد له أن يتمه ، وهو يدرك أن الوقت لا يسمح بالإرجاء . فيأمر العمال بأن يحملوا فتوسهم ، ومساحيهم ومعاولهم ، لكي يحفروا خندقاً طويلاً .

ويأخذ العمال - ورئيسهم إبليس - في تنفيذ أمر السيد المطاع ، ولإبليس عصابة من القردة ، تعاون في تنفيذ المشروع الكبير . لكن إبليس يأمرها أن تحفر قبراً ، فقد كان الشيطان مقتنعاً أن النهاية قريبة .

ويخرج فاوست من القصر ، وهو يمشي مهتدياً بعكازه ، فيطربه صوت المعول والمسحاة ، ويتحدث عن الغرض الذي ينشده من بناء الخندق ، إذ لا يزال هناك مستنقع كبير في سفح الجبال ، يفسد خصوبة الأرض ويكسبها الرطوبة . وسيترتب على حفر الخندق وتصريف ماء المستنقع إصلاح كبير للأراضي ، يتناول مساحة هائلة ، تعيش فيها الملايين في سعادة ونعيم .

وسيكون وجود البحر قريباً من الديار ، بمثابة النذير الدائم للناس ، لكي يظلوا في يقظة دائمة ، حتى

تبقى الجسور سليمة ، وأراضيهم في مأمن من طغيان البحر . إن المرء يجب أن يستبقى السعادة بجده الدائب في كل يوم ، لا أن يكون في حياته سلباً ينال الحظ دون دأب وجد .

ومنى يتم لفاوست النجاح الكامل في مشروعه ، فإنه سيكون عندئذ جديراً أن يقول للحظة العابرة : « تمهلي ما أحلاك ! » .

والقارئ يذكر أن فاوست قال في تعاقد مع إبليس إنه لو بلغ به الرضى عن عمله وعن الدنيا أن يقول للحظة العابرة « تمهلي ما أحلاك ! » فإن هذا يكون إيماناً بموته ، ويستطيع الشيطان أن يفعل به ما يشاء .

وعلى الرغم من أنه لم يقل هذه العبارة ، بل قال إنه جدير أن يقولها متى نجح مشروعه . فإن الأجل قد وافته في تلك اللحظة ، وصدره مشرح وقلبه مغتبط .

ويدرك إبليس في طوية نفسه ، أن شروط الانتصار لم تتوافر ، ولكن هذا لم يمنعه أن يتظاهر بأنه أحرز الفوز ، وأصبح جديراً بالجائزة ، وأن يقبض الثمن وهو روح فاوست ، قبل أن تفارق الجسد ، وتفلت منه . لذلك دعا عصابة من أنصاره ليلتفوا حول جسم فاوست ، ويراقبوه أشد المراقبة ، ويقبضوا على روحه بمجرد خروجها من الجسد .

ولعل إبليس كان مدركاً أن التطور الذي طرأ على فاوست ، وتحوله إلى خادم للإنسانية مستسلماً للقضاء ، راضياً عن العالم والكون ، كل هذا جعل حق الشيطان في فريسته ضعيفاً . وأدنى الشيخ من رضى المولى . فباتت روحه جديرة أن تصعد إلى الملأ الأعلى . ولعل إبليس لذلك لم يندش - حين جرد سرية من الشياطين - أن أقبل من السماء فوج من الملائكة ، وأخذوا ينثرون الورد - علامة الرضى والحب السماوى - ويحاول إبليس أن يجعل زمرته تنفخ في الأزهار ، فكان النفخ

يحيل الأزهار إلى نيران لافحة لم تطلقها الشياطين ،
ولم يلبثوا أن تراجعوا ملحورين .

وعلى الرغم من تصميم إبليس نفسه أن يكافح من
أجل قبض الروح ؛ فإنه لم يبالك أن نظر إلى أعلا ليتأمل
منظر الملائكة ، ففعل لحظة واحدة عن مراقبة الجنة .

وفي تلك اللحظة الواحدة ، استطاع الملائكة أن يحملوا
الروح وأن يذهبوا بها بعيداً وبقي إبليس وحده خزاناً .
ثم لا يلبث أن يمضي لسيله مطرقاً يعلوه الكمد والفشل .

• • •

وتنتهى القصة ، بمشهد هو بمثابة ختام لها ؛ والمنظر
هنا عبارة عن جبل قدسى صاعد من الأرض
إلى السماء ، وفي جوانب الجبل أرواح القديسين
والشهداء والملائكة ، وقد احتشدت كلها لتحيي مقدم
الروح الجديدة ، روح فاوست ، ومن بين هذه
الأصوات التي تتجاوب ، والأرواح التي تغرد
بالأنشيد العذبة ، يسمع صوت الثابتة « مرغريت »
تعبّر عن غبطتها بعودة من تهوى .
ويسدل الستار على آخر مناظر المساة .



الأورجانون الجديد لفرانسس بيكن

باعتلىم
الدكتور فواد زكريا

الأستاذ المساعد بكلية الآداب - جامعة عين شمس

حياة فرانسس بيكن

مرت انجلترا بتغيرات اجتماعية وسياسية هامة في العصر الذى ولد فيه فرانسس بيكن : فقبل مولده بقليل ، كانت البلاد قد نزعزت عن نفسها سيطرة رجال الدين واصطبغت بالصبغة الزمنية ، ولم تكتف بإحلال أناس عاديين محل رجال الدين في المناصب الرئيسية للدولة ، بل إنها استولت على الأراضي الشاسعة التى كانت الهيئات الدينية تدعم بها سلطتها ، ووزعتها - بعد حل الأديرة - على الملاك العاديين . وهكذا بدأ يظهر في انجلترا نظام جديد ، تتضاءل فيه سلطة الكنيسة ، ويصطبغ بصيغة زمنية متزايدة القوة . ومما له دلالة الواضحة أن أبا فرانسس بيكن ، وهو السير نيكولاس بيكن ، كان واحداً من الوزراء المدنيين الذين حلوا محل رجال الدين في تولي المناصب الهامة ، ووصل إلى منصب حامل الأختام الملكية ، وكانت أسرته من الأسر التى انتفعت بحل الأديرة وتوزيع أراضيها . أما أمه ، وهى ابنة السير أنتونى كوك ، فكانت سيدة واسعة الثقافة ، ولاسيما في الآداب واللغات القديمة ، وكانت كالقنيينة متعصبة .

وهكذا كانت الهيئة العامة في انجلترا ، وكذلك بيئة أسرة بيكن الخاصة ، ملائمة أشد الملاءمة لظهور مفكر متحرر يؤمن بالعلوم الزمنية ويهاجم كل أنواع السلطة في ميدان العلم .

وقد ولد فرانسس بيكن في ٢٢ يناير سنة ١٥٦١ وعين أبوه في منصبه الكبير بعد مولده بسنوات قلائل . وكثيراً ما كان أبوه يصطحبه إلى البلاط الملكي ، حيث كانت الملكة إليزابيث تعجب بحضور بداهة الطفل وحكمته السابقة لأوانها ، وتلقبه « بحسامل الأختام الصغير » . وهكذا ظهر منذ البداية عنصر آخر كان له تأثيره الواضح في شخصية بيكن : وهو أن نشأة وطبيعة علاقاته العائلية ، كانت تؤهله على نحو تلقائي لمستقبل سياسى ، ولخدمة القصر الملكي في بلاده .

وكان بيكن في الثانية عشرة من عمره عندما التحق بكلية « تريينتي » بجامعة كيمبردج ، وهكذا أتم دراسته فيها وهو لم يكمل الخامسة عشرة من عمره . وهناك ظهر عنصر ثالث كان له دوره الحاسم في تحديد اتجاهه العقلى في المستقبل : ذلك لأنه سرعان ما سمع المناهج الدراسية العتيقة التى كانت سائدة في الجامعة ، والتى كانت كلها مركزة حول منطق أرسطو وميتافيزيقاه

ولاهوت القديس توما الأكويني . واتضح له منذ البداية أن الفلسفة التي تلقاها إنما هي فلسفة الفاظ عقيمة ، لا تفيد من الناحية العملية شيئاً ، ولا تقدم أية معونة للإنسان في كفاحه الأساسي من أجل السيطرة على الطبيعة والنهوض بحياته . وهكذا تحدد في ذهنه الهدف الذي سيتجه إلى تحقيقه طوال حياته ، وهو القضاء على سلطة القديماء والمدرسين ، والدعوة إلى فلسفة مشرعة من الناحية العملية .

وقد انصرف بيبكن بعد هذه المرحلة الأولى من دراسته إلى الدراسات القانونية ، ولكنه لم يتم تعليمه القانوني إلا بعد وقت طويل : فقبل إتمام دراسته ، منحت له فرصة السفر إلى الخارج ، ليعمل مساعداً للسفير البريطاني في فرنسا ، فاعتنم الفرصة وسافر إلى باريس ، حيث قضى في عمله هذا عامين ونصف العام : وفي عام ١٥٧٩ عاد إلى بلاده على عجل ، إذ توفي أبوه فجأة دون أن يؤتمن له مستقبله ، فكان على بيبكن أن يشق طريقه بنفسه بعد أن كان يعتمد كثيراً على مساعدات أبيه . واضطر بيبكن إلى الاستدانة لإكمال دراساته القانونية . ومنذ ذلك الحين ، أصبحت الاستدانة عادة ملازمة له طوال حياته ، وكانت من أوضح مظاهر الضعف في شخصيته :

وفي تلك الفترة بدأت صداقة بيبكن للإيرل إسكس Essex وهو شاب مرموق تفوق في الميدان العسكري ، واختارته الملكة إليزابيث صفياً لها وهو في الحادية والعشرين من عمره ، في الوقت الذي كانت هي فيه تناهز الستين من عمرها . وكثيراً ما كان بيبكن يقدم النصيح والتوجيه إلى صديقه ، بينما قدم إليه هذا الأخير خدمات كثيرة ، منها ضيعة صغيرة تدر إيراداً معقولاً . ومع ذلك فقد ساءت العلاقات بين إسكس وبين الملكة ، وأتهم بخيانتها وتدبير انقلاب ضدها ، فحوكم وأدين ، وأعدم في عام ١٦٠١ . وكان بيبكن نفسه من المشاركين في إدانة صديقه ، وفي إثبات

مسؤوليته عن خيانة الملكة . ويرى الكثيرون في ذلك نقطة سوداء في حياة بيبكن ، ويعلمونها من أوضح مظاهر انتهازيته ورغبته في تملق الملوك ولو على حساب أخلاص أصدقائه ، على حين أن كتاباً آخرين يرون أن بيبكن لم يفعل إلا ما يحتمه عليه الواجب ، وأن تهمة الخيانة ثابتة على إسكس ، فلم يكن مفر من الاشتراك في إدانته . وعلى أية حال فقد أكد بيبكن نفسه أنه آثر مصلحة الوطن — ممثلاً في شخص الملكة — على علاقته الشخصية بصديقه ، وكان يرى في ذلك مبرراً كافياً لسلوكه .

وبعد عامين من إعدام إسكس ، توفيت الملكة إليزابيث ، واعتلى جيمس الأول عرش إنجلترا . وانتعشت آمال بيبكن في الحصول على منصب حكومي كبير ، يدر عليه دخلاً سنوياً يضمن له حياة مستقرة . ذلك لأنه كان قد بذل محاولات متعددة للحصول على منصب كبير في عهد إليزابيث ، ولكنه لم يتلق إلا وعوداً ، ولم يصل إلى شيء مما كان يطمح فيه . وفي سنة ١٦٠٧ تولى بيبكن أول منصب عام كان يصبو إليه ، وهو منصب المدعي العام . وفي سنة ١٦١٣ أصبح محامياً عاماً ، ثم مستشاراً خاصاً للملك سنة ١٦١٦ ، وفي العام التالي أصبح حامل الاختام الملكية . وفي سنة ١٦١٨ عين كبيراً للمستشارين ، ومنح لقب « لورد فيرولام » ، ثم منح لقب « الفيكونت » سنة ١٦٢١ .

وعندما بلغ نجاح بيبكن في ميدان المناصب العامة هذه القمة ، بدأ يتدهور بسرعة . فقد اتهم بالرشوة ، وبأنه يتقاضى هدايا من المهتمين قبيل محاكمتهم وأثناءها ، وحاول الإنكار في البداية ، ولكنه اضطر إلى الاعتراف بتقاضى الرشوة ، وإن كان قد أكد مع اعترافه هذا أمرين : أحدهما أن هذه الهدايا لم تؤثر في الأحكام القضائية التي أصدرها ، والآخر أن تقاضى الهدايا كان أمراً شائعاً في بلاده .

الفصل القاطع بين مجال الدين ومجال العلم ، وفي ثورته على السلطة العقلية بجميع أنواعها .

والعامل الهام الثاني هو اندماجه الكامل في الحياة السياسية لعصره . ذلك أن هذا الاندماج جعله عاجزاً عن التفرغ لمشروعاته العلمية ، وهو أمر كان له تأثيره في تخطيط هذه المشروعات وأسلوب كتابتها ، كما سترى فيما بعد . ومع ذلك فقد أراد بيكن أن يحول حياته السياسية إلى أداة لخدمة مشروعاته العلمية ، وينتظر فرصة توليه أرفع مناصب الدولة من أجل تحقيق هذه المشروعات عملياً . ويستدل بعضهم من ذلك على أن السياسة عند بيكن لم تكن سوى وسيلة ، وأن الغاية الحقيقية إنما هي خدمة العلم ، وبذلك يدفعون عنه تهمة الانتهازية والرغبة في الصعود إلى أعلى المناصب ، ولو على حساب القيم الأخلاقية . وهذا رأى لا يمكن الجزم بصحته ، غير أن هناك شواهد متعددة على أنه كان يعد النجاح في ميدان الحياة العامة وسيلة لتحقيق أهدافه العلمية ، وذلك لسببين : أولها شخصي ، وهو أنه بطبيعته لم يكن من ذلك النوع الذي يستطيع أن يعيش على الكفاف ، بل إنه لم يكن يستطيع أن يقدم خير ما عنده إلا وسط مظاهر الترف التي توارثها واعتادها . والسبب الثاني عام ، هو أنه كان يستطيع ، بالوصول إلى المناصب الرفيعة ، أن يكتسب من النفوذ والسلطة ما يمكنه من وضع مشروعاته موضع التنفيذ الفعلي ، ومن إقناع الحكومة والناس بها . ومن هنا فإن أهداف حياته كلها تلخص في ذلك الخطاب الذي بعث به إلى خاله ، في عام ١٥٩٢ ، يطلب منه مساعدته على الحصول على منصب هام ، ويقول فيه « لقد اتخذت من المعرفة كلها ميداناً لي » . وفي هذه الرسالة أكد له أنه لا يريد المنصب الرفيع إلا ليستطيع تنفيذ ما في ذهنه من المشروعات ، إذ أن

في ذلك الحين ، حتى بالنسبة إلى مناصب القضاة . وقد كان بالفعل صادقاً في المسألة الثانية على الأقل : ويبدو أن حاجته إلى المال ، وديونه التي ظلت تبراكم طوال حياته ، وتعوده حياة البذخ والمتعة ، كل ذلك جعله يفض الطرف عن المصدر الذي يحصل منه على المال ، أو الوسيلة التي يأتيه بها هذا المال . وعلى أية حال فقد أدانه مجلس اللوردات ، وحكم عليه بغرامة مقدارها ٤٠ ألف جنيه ، والحبس في البرج طوال الوقت الذي يشاؤه الملك ، وعدم تولى أى منصب في الدولة ، أو الاقتراب من البرلمان أو المحاكم . ومع ذلك فقد أعفاه الملك من الغرامة ولم يدم حبسه إلا أياماً قلائل ، وإن يكن قد حرّم بالفعل من تولى المناصب العامة بعد ذلك . ومن الواضح أن تخفيف العقوبة على هذا النحو دليل على أن جريمته لم تكن شيئاً خارجاً عن المألوف في ذلك الحين .

ورغم أن بيكن قد تفرغ بعد نكته هذه لحياته الخاصة ، ومشروعاته العلمية الواسعة ، فإن صحته - التي لم تكن قوية في وقت من الأوقات - قد بدأت تتدهور بسرعة . وكان موته مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالهدف الرئيسي لحياته الفكرية ، وهو تحويل العلم إلى ميدان التجربة العملية . ففي أثناء تجربة بدا له أن يجربها في يوم مثليج شديد البرودة ، لكي يختبر تأثير التبريد في منع التعفن ، أصيب ببرد قاتل ، وتفاقم المرض بسرعة ، فتوفي في التاسع من أبريل سنة ١٦٢٦ ، وكان عندئذ في الخامسة والستين من عمره .

فلذا شئنا أن نلخص أهم العوامل التي تحكم في تحديد الاتجاه الفكرى لبيكن ، من خلال دراستنا السابقة لحياته ، لقلنا أن أولها هو ارتباطه بأسرة لها مصلحة أساسية في التجديد الديني بإنجلترا ، وفي استقلال الكنيسة الإنجليزية عن كنيسة روما المتعصبة . فقد كان هذا العامل هو الذي تحكم في دعوته إلى

الجامعات ومعاهد العلم القائمة من الدراسة العتيقة إلى الدراسة التجريبية الطبيعية الحديثة . ولم تبدأ هذه المشروعات في التحقق إلا بعد وفاة بيكن ، كما سنرى في الجزء الختامى من هذا البحث .

مؤلفات بيكن

كان أول مؤلفات بيكن هو كتاب « المقالات Essays » وقد نشره أولاً في سنة ١٥٩٧ ، وكان عندئذ كتيباً صغيراً يحوى عشر مقالات فقط . ثم أعاد طبعه مع إضافة مقالات جديدة إليه ، في سنة ١٦١٣ وسنة ١٦٢٥ ، ووصل في المرة الأخيرة إلى ثمانية وخمسين مقالا في موضوعات متفرقة ، تتميز كلها بالأسلوب الشيق والأفكار المبتكرة . وبعد هذا الكتاب من أحب كتب بيكن إلى نفوس القراء .

وعندما تولى جيمس الحكم ، أراد بيكن أن يتقرب إليه ويلفت نظره إلى مشروعاته ، فنشر في عام ١٦٠٥ كتاب « النهوض بالعلم The Advancement of Learning » باللغة الإنجليزية وأهداه إلى الملك . وقد حمل بيكن في هذا الكتاب على تعاليم المدرسين ، ونبه إلى الطريقة التي يراها كفضيلة بالنهوض بالعلوم . (وقد أعاد بيكن نشر هذا الكتاب فيما بعد ، بعد ترجمته إلى اللاتينية وإدخال إضافات كثيرة عليه ، بعنوان : « قيمة العلم والنهوض به De dignitate et augmentis scientiarum » ، في عام ١٦٢٣) . وعمل بيكن بعد ذلك على نشر آرائه في مجموعة كبيرة من المؤلفات اللاتينية . التي لم تنشر خلال حياته ، والتي تضمنت أفكاراً تكرر معظمها في كتبه الرئيسية ، وقد بلغ عدد هذه المؤلفات اثني عشر كتاباً . وفي عام ١٦٠٩ نشر بيكن كتاب « حكمة الأقدمين De sapientia veterum » ، وبدأ في وضع خطة كتابه الأكبر « الإحياء العظيم Instauratio magna » . وكان بيكن يتوقع أن يكون هذا

تطهير المعرفة من الأوهام والتشويشات « هو أمر استقر في ذهني حتى أصبح راسخاً لا يتزعزع » .

ويرى « أندرسن » أن نداءات بيكن المتوالية إلى البلاط لكي يعينه على تنفيذ مشروعاته كانت دليلاً على أن المعرفة كانت عنده مفضلة على المنصب السياسي . « فن الإنصاف لبيكن أن نقول إنه كان على استعداد لأن يغامر ، في سبيل تفسيره الجديد للطبيعة ، وفي الوقت الذي كان لا يزال يسعى فيه للحصول على منصب كبير في الدولة ، بتقديم نداء صريح إلى رئيس الكنيسة القائمة وحاكم الدولة من أجل مشروع علمي يتضمن فلسفة مادية صريحة ، ومن شأنه حما أن يحدث انقلاباً في تكوين معاهد العلم القائمة والأساليب المتبعة فيها » (١) . وهكذا ظل بيكن يلح على الأمراء وكبار رجال الدولة ، وعلى الملك جيمس الأول ، الذي كان يعرف عنه حب العلم ، لكي يساعده في تحقيق مشروعاته العلمية ، التي لخصها ذات مرة بأنها إنشاء مكتبة تضم كل ما جادت به قريحة الإنسان في الشرق والغرب ، وحديقة بها كل أنواع النباتات في العالم ، وكذلك كل أنواع الحيوانات وكأنها في بيئاتها الطبيعية ، ومتحف يضم كل اختراعات الإنسان الآلية ، ومعمل كامل المعدات . ومع ذلك لم يستمع إليه أحد ، وظنوا أن مطالبه هذه إنما تنبعث عن طموح شخصي أو سعى إلى الشهرة والمنصب الرفيع . ولم يستطع جيمس الأول أن يقتنع بأن يزود بيكن بما زوده به الإسكندر الأكبر أرسطو من المساعدات : فلم يساعده في مشروعه الذي يهدف إلى تأليف دائرة معارف للعلوم الطبيعية ، وإنشاء مجمع علمي يتفرغ للبحث التجريبي ، ولم يفعل شيئاً لتغيير خطة

Fulton H. Anderson : The Philosophy (١) of Francis Bacon. (University of Chicago Press) 1948, p. 14.

الكتاب أعظم ما كتب ، بحيث يعبر فيه عن نفسه بحق
ويبلغ رسالته إلى العالم .

وكانت خطة كتاب « الإحياء العظيم » ، كما
رسمها بيكن في البداية ، تقضى بأن يتألف الكتاب
من ستة أجزاء ، لم يستطع بيكن أن يتم إلا واحداً
منها ، وحتى في هذه الحالة ظهر الكتاب ولما يكتمل
بناؤه بعد . ولنتأمل عناوين هذه الأجزاء كما أراد
بيكن أن تكون :

١ - أقسام العلوم The Divisions of the Sciences ، وهو تصنيف للعلوم لم يكتبه بيكن
فعلا ، ولكنه استعاض عنه مؤقتاً بالجزء الثاني من
كتاب « النهوض بالعلم » ، ورأى أن هذا الجزء يفي
بالفرض حتى يتم هو تأليف كتاب خاص في الموضوع ،
وهو ما لم يفعله قط .

٢ - الأورجانون الجديد Novum Organum
وعنوانه الفرعى هو : « إرشادات في تفسير الطبيعة
Directions concerning the Interpretation of
Nature وهذا هو الجزء الذي نشره بيكن فعلا .
أما لفظ « الأورجانون » فيعني الأداة ، أو المنطق
نفسه ، بوصفه أداة للتفكير العلمى . وقد أراد بيكن
باستخدامه هذا اللفظ ، أن يعبر عن معارضته لمنهج
أرسطو ومنطقه الذى كان يعرف باسم « الأورجانون » .

٣ - ظواهر الكون ، أو تاريخ طبيعى وتجربى
تبنى على أساسه الفلسفة

The Phenomena of the Universe, or a Natural and Experimental History for the foundation of Philosophy

ويصف بيكن هذا الجزء بأنه دائرة معارف
للعلوم الطبيعية وصنائع الإنسان وفنونه ، يمكن عن
طريقها إقامة الفلسفة على أساس سليم من دراسة
الواقع ، بعد أن كانت تبنى من قبل على تجريدات
لاصلة لها بالعالم الفعلى . وقد ألف بيكن بضعة أبحاث

قصيرة من أجل دائرة المعارف هذه ، ولكنه كان
يؤمن بأن هذا عمل لا يمكن أن يقوم به رجل واحد .

٤ - سلم العقل The Ladder of the Intellect
ويوضح الطريقة التدريجية في تطبيق المنطق على تفسير
الوقائع التى جُمعت في المرحلة السابقة .

٥ - التمهيدات ، أو استباقات الفلسفة الجديدة
The Forerunners, or Anticipations of the
New Philosophy ، وهذا الجزء يقدم صورة
تمهيدية للمعرفة الجديدة ، وللقدرة التى يكتسبها الإنسان
عندما يتم « الإحياء » .

٦ - الفلسفة الجديدة ، أو العلم الإيجابى
The New Philosophy, or Active Science
وقد صرح بيكن بأن قدراته لن تمكنه من كتابة هذا
الجزء الأخير ، الذى سيكتبه العلماء أنفسهم بأبحاثهم ،
والمفكرون بأرائهم المبنية على دراسة سليمة للواقع .
وكان يكفيه أنه بدأ السير في الطريق ، وعلى البشرية
أن تكمل ما بدأ .

وأول ما يلاحظ على هذه الخطة هو أن بيكن لم
يتم الجزء الأكبر منها . وكل ما فعله هو أنه حدد
أهدافه العامة ، ثم شرع في تنفيذ أجزائها الأولى ،
وتوقفت جهوده عند هذا الحد . وقد عمل شراح
فلسفته على إدراج كتاباته المتفرقة ، ولا سيما مقالاته
اللاتينية ، ضمن هذه الخطة ، وإن لم يكن هو ذاته
قد فعل ذلك . وحتى في هذه الحالة نجد أن هناك
أجزاء غير قليلة من هذه الخطة لم تكتب فيها إلا
صفحات قلائل ، بينما الجزء الأخير لم يكتب فيه
حرف واحد .

ولعل أهم نتيجة تكشف عنها خطة بيكن هذه ،
هى أنه لم يولف بالفعل كتاباً اسمه « الأورجانون
الجديد » ، وإنما ألف جزءاً من « الإحياء العظيم »
يحمل هذا العنوان . وعندما نُشر هذا الجزء أثناء
حياة بيكن ، كان الغلاف يحمل اسم « الإحياء

بعد ذلك ولكن بعد تغيير خطته ، وهكذا . فعلى أى نحو نعلل هذا الطابع غير المتصل لتفكيره ، سواء فى كتاب « الأورجانون الجديد » وفى مؤلفاته منظوراً إليها فى مجموعها ؟

أول تعليل لهذه الظاهرة نستمد من طبيعة حياة ييكن : فقد كانت مهامه العامة وآماله فى المناصب الكبيرة ومساعيه للوصول إليها تشغل الجزء الأكبر من وقته . وليس معنى ذلك أنه آثرها على العلم ، وإنما المهم فى الأمر أن أوقات فراغه كانت محدودة ، وهكذا كان يكتب فى فترات « الهدنة » ما بين حروبه المستمرة مع خصومه ، ومشاغله التى لا تنقطع فى الحياة العامة . ومن المؤكد أن هذه الحياة المضطربة الصاخبة قد انعكست على طريقة تفكيره وكتابته ، وطبعها بطابع التجزؤ والاضطراب .

على أننا نستطيع أن نهتدى فى كتابات ييكن ذاتها إلى تعليل موضوعى آخر لهذه الظاهرة ، مستمد من نظرتة الخاصة إلى الطريقة التى ينبغى أن يعرض بها المفكر الزيه آراءه . فهو فى إحدى فقرات كتاب « الأورجانون الجديد » يعلل سبب إجماع الناس على الإعجاب بكتابات الأقدمين ، رغم ، كل ما فيها من نقص ، فيقول : « إنهم يقدمونها إلينا ويعرضونها علينا بطريقة من شأنها أن تصفى عليها قناعاً نتوهم معه أنها كاملة تامة . فلو تأملت منهمجهم وتقسياتهم ، لبدا أنها قد انتظمت كل ما يتعلق بالموضوع واشتملت عليه . ومع أن هذا الإطار قد أسئ ملؤه ، وأنه أشبه بالقربة الفارغة ، فإنه يتخذ فى نظر الذهن الساذج مظهر العلم الكامل وصورته . أما الباحثون الأوائل القدماء عن الحقيقة ، فقد كان لديهم من الأمانة ومن التوفيق ما جعلهم يبالين إلى أن يصوغوا ويعرضوا كل معرفة أرادوا استخلاصها بالتأمل ، فى صورة فقرات منفصلة aphorisms ، أو جمل قصيرة مبعثرة لا يربط

العظم » . وهكذا فإن « الأورجانون الجديد » ليس كتاباً مستقلاً ، وإنما هو جزء من كتاب ، أو على الأصح جزء من خطة عامة لإصلاح العلم وللنهوض بحياة الإنسان . ومن الواجب دائماً أن يُنظر إليه داخل سياق الطبعى ، لا أن يؤخذ على أنه بحث منفصل يكون أهم كتابات ييكن . وقد تضمن القسم الثانى من « الأورجانون الجديد » خطة فرعية لهذا الجزء ، لم يستطع ييكن أن يتمها بدورها . وهكذا فإن « الأورجانون الجديد » جزء من خطة شاملة لم تكتمل ، كما أن للأورجانون الجديد نفسه خطة فرعية لم يكتمل منها إلا جزء بسيط . وقد ألف الكتاب على صورة فقرات منفصلة aphorisms لها أرقام ثابتة ، وهو مؤلف من جزئين : جزء سلبى ، بعنوان « تفسير الطبيعة وقدرة الإنسان » ، وجزء إيجابى بعنوان « تفسير الطبيعة وسيادة الإنسان » . وأسلوب الكتاب شيق بليغ ، يتضمن تشبيهات رائعة اشتهر بها ييكن فى كل كتاباته حتى عده البعض أمير البيان فى عصره ، سواء أكتب باللاتينية أم بالإنجليزية . (وقد بلغ من تحكمه فى اللغة أن ذهب بعض الباحثين المحدثين إلى أنه هو المؤلف الحقيقى للدرامات شيكسبير ، على حين أن هذا الأخير لم يكن إلا شخصاً مغموراً . ورغم ابتعاد هذا الزعم عن الصواب ، فإنه ينطوى على تقدير ضمنى هائل لأسلوب الكتابة عند ييكن) .

ولا شك أن من الأسئلة الهامة التى ينبغى الاجابة عنها فى صدد الكلام عن مؤلفات ييكن ، السؤال عن السبب الذى دفعه إلى الكتابة بطريقة الفقرات المنفصلة ، فى هذا الكتاب الرئيسى على الأقل : والواقع أن مجموعة مؤلفاته كلها كانت بدورها أشبه بالفقرات المنفصلة التى تفتقر إلى الإحكام والرباط : فكان يبدأ مشروعاً تأليفاً ثم يتركه لينتقل لغيره ، وقد يعود إلى المشروع القديم بعد

على أنها مجرد «محاولات» بحيث تكون طريقة العرض ملائمة لموضوعات البحث والمرحلة التي وصل إليها فيه .

الخصائص العامة لفلسفة بيكن

إذا تأمل المرء فلسفة بيكن من خلال كتاب «الأورجانون الجديد» ، بدا له أن أهم ما تتميز به هذه الفلسفة هو تجديدها للمنطق ، ونظريتها الجديدة في الاستقراء . أما إذا تأمل هذه الفلسفة من خلال الحطة العامة لكتاب «الإحياء العظيم» ، الذي لا يكون الأورجانون إلا جزءاً واحداً منه ، لبدت له محاولة ذات طابع أعم بكثير ، لكشف القيم الجديدة التي تتضمنها الحضارة العلمية الحديثة في أول عهودها ، ولاستخلاص المضمونات الفكرية لعصر الكشوف العلمية والجغرافية ، والتعبير بصورة عقلية عن التغير الذي تستلزمه النظرة الجديدة إلى الحياة . وفي هذه الحالة الأخيرة تبدو فلسفة بيكن في صورة «إحياء» لقدرة الإنسان على السيطرة على الطبيعة (وبالفعل كان بيكن يؤمن بأن الإنسان — كما جاء في سفر التكوين — كانت له السيادة على المخلوقات جميعاً ثم أدى فساد العلم إلى فقدانه هذه السيطرة ، ومن هنا كانت غايته هي مساعدة الإنسان على استعادة سيطرته على العالم . ولو شئنا أن نترجم عنوان كتابه الكبير ترجمة حرفية لقلنا : «الاسترداد العظيم») . ولقد ظل مؤرخو الفلسفة طويلاً ينظرون إلى بيكن على أنه فيلسوف منطقي ، ويرون أن أعظم ما قدمه إلى الفلسفة هو نظريته في الاستقراء . على أن البحث الحديث في فلسفة بيكن قد غير هذه النظرة تغييراً أساسياً ، ولا سيما بعد ظهور كتابي

بينها أي منهج ، دون أن يدعوا أو يزعموا أنها تشتمل على أي علم كامل» (١) . وواضح من هذا النص أن بيكن يؤمن بأن عرض الآراء في صورة متكاملة قد يكون نوعاً من خداع الناس ، إذا كانت هذه الآراء تتعلق بموضوعات لم يكتمل البحث فيها بعد ، ولم يصل المرء فيها إلى حقيقة تامة . وطالما أن العلم لم يكتمل ، فمن الواجب ألا يُعرض على الناس في صورة مكتملة . ولما كان هو ذاته أول من يعترف بأن الموضوعات التي تعرض لها ما زالت في حاجة إلى بحوث كثيرة ، فقد كان من الطبيعي ألا يحاول خداع الناس ، أو تكرار ما فعله بعض القدماء ، بعرض أفكار جزئية في صورة مكتملة . وما يؤيد هذا التعليل ، أن بيكن يقدم إلى القارئ وصفاً للجزء الإيجابي من كتاب «الأورجانون الجديد» ، فيقول : «نود ألا نعتقد أحد أننا نطمح إلى إنشاء أية مدرسة أو طائفة فلسفية ، كما فعل اليونانيون القدامى ، أو بعض المحدثين ... إذ ليس هذا هدفنا ، ونحن لا نعتقد أن الأفكار المجردة عن الطبيعة ومبادئ الأشياء تحدث تأثيراً كبيراً في أقدار البشر ... وهكذا فإن جهدنا ليس مركراً في هذه الموضوعات النظرية ، والعقيمة في الوقت ذاته ، وإنما استقر عزمنا على أن نحاول إيجاد أساس آمن لقدرة الإنسان وعظمته ، ومد حدودها إلى أبعد الآفاق . وعلى الرغم من أننا قد نقول ، في هذا الموضوع أو ذاك ، وفي بعض المسائل الخاصة ، بآراء تبدو لنا أصح وأوثق من الآراء التي يشيع الاعتراف بها ، بل أستطيع أن أقول إنها أنفع منها ... فإننا مع ذلك لا نقدم نظرية شاملة ولا كاملة» (٢) . وهكذا كان بيكن يتحاشى الوقوع في الخطأ الذي وقع فيه القدماء ، ويحرص على أن يعرض آراءه

(١) الأورجانون الجديد ، الكتاب الأول ، القسم ٨٦ .

(٢) الأورجانون ، الجديد الكتاب الأول القسم ١٦٦ .

« فارنجتن »^(١) و « أندرسن »^(٢) (في سنتين متواليتين) .
فأندرسن يحذر من تلك العادة « الميجلية » التي ينظر فيها إلى المفكر على أنه مجرد حلقة في سلسلة يمثلها اتجاه فلسفي عام ، بحيث يُعدّ يمكن ممثلاً غير ناضج للمذهب التجريبي الذي بلغ قمته عند هيوم ، أو مرحلة في الاتجاه الاستقرائي الذي اكتمل عند ميل ، أو مكملاً لأرسطو أو المدرسين . فكل هذه تفسيرات باطلة لتفكير بيكن ، الذي كانت له خصائصه ومقوماته الفريدة . ويأخذ « فارنجتن » على عاتقه مهمة إيضاح هذه الخصائص ، ليبين بوضوح كامل مدى ارتباط بيكن بالحضارة العلمية الصناعية الحديثة ، وإلى أي حد كانت فلسفته نبوءة تبشر بتطورات هائلة في نظرة الإنسان الأوروبي إلى الحياة ، لا مجرد قواعد منهجية أو منطقية جديدة .

وإذا كان من المستحيل التسكهن بتلك الفلسفة النهائية التي رأى بيكن أن من الواجب إقامتها على أساس الدراسة العلمية للطبيعة — وهي الفلسفة التي تكون الجزء السادس من خطة « الإحياء العظيم » — فإن في وسعنا أن نستخلص الملامح العامة لفلسفة بيكن من خلال كتاباته الباقية ، وهي فلسفة لا نستطيع أن أن نقول إنها نهائية ، ولكنها هي التي أرشدته في طريقه العقلي طول حياته . ولهذه الفلسفة جانبان ، أحدهما سلبي ، والآخر إيجابي ، وهما معا وجهان لموقف فكري واحد . وسنتناول الآن بالشرح كلا من هذين الجانبين على حدة .

• • •

لا يكاد يوجد كتاب في موضوع « مناهج البحث العلمي » ، أو مناهج دراسي في هذا الموضوع ، إلا

Benjamin Farrington : Francis Bacon ()
con : The Philosopher of Industrial Science.
(Henry Schuman), New York 1949.
The Phil. of F. Bacon (op. cit.) (٢)

ويبدأ بطريقة واحدة : فهو يجري مقارنة بين طريقة التفكير الشرقية القديمة ، التي تقوم على معارف عملية تطبيقية ، وبين طريقة التفكير اليونانية ، التي تقوم على معارف نظرية ، أو على مبدأ « المعرفة لأجل المعرفة » ، ويؤكد أن العلم بمعناه الصحيح لم يبدأ إلا حين سادت النظرة اليونانية ، وأصبح العلم يُطلب لذاته لا لأي غرض عملي . والواقع أن اليونانيين هم المسؤولون عن نشر هذا المثل الأعلى ، الذي سيطر على الحضارة الغربية منذ عصرهم ، حتى أصبح هو معيار المنهج العلمي الصحيح . فاليونانيون هم الداعون إلى بحث « الوجود بما هو موجود » ، والوصول إلى « الحقيقة لذاتها » ، وإلى احتقار كل بحث يخضع للاعتبارات العملية ، وتمجيد كل علم نظري بحث . وهكذا انتشر منذ العصر اليوناني الرأي القائل إن العلم ينبغي أن يُطلب لذاته ، وأصبح أشبه بالعقيدة الراضية التي لا يحاول أحد أن يناقشها .

ومن المؤكد أن لهذا الرأي أساساً من الصحة ، حتى من وجهة النظر العملية ذاتها : ذلك لأن معرفة القاعدة النظرية أو القانون النظري توسع نطاق العلم ، وتزيد بالتالي من قدرة الإنسان على السيطرة على الطبيعة . فالشخص الذي يفهم نظرية فيثاغورس في صيغتها المجردة ، لديه معرفة أوسع نطاقاً بكثير من ذلك الذي يطبقها ، دون فهم نظري لها ، على ميدان عملي محدد ، وبذا يكون الأول أقدر حتى من الناحية العملية ذاتها . وإلى هذا الحد نستطيع أن نقول إن مبدأ المعرفة النظرية كان عاملاً هاماً في تقدم العلم ، وفي تحقيق سيطرة الإنسان على الطبيعة .

ولكن الذي حدث بالفعل هو أن هذا المبدأ قد أنشأ استغلاله إلى أبعد حد ، بحيث أصبح عائقاً في وجه تقدم المعرفة : ففي العصر اليوناني تحولت المعرفة النظرية إلى معرفة كلامية أو لفظية ، وأصبحت النتائج العلمية تُستخلص من أقيسة لفظية لا تُقدم ولا تُؤخر .

وعلى هذا الأساس أعاد بيكن تقويم الفلسفة اليونانية في ضوء اعتراضه الأساسي على مثال المعرفة النظرية هذا ، وقلل إلى حد بعيد من قيمة كبار الفلاسفة اليونانيين الذين لم يشتهروا إلا بفضل دعوتهم إلى العلم النظرى الخالص ، واحتقارهم للتجربة ، واستبدالم علم الأناطاط بالعالم الطبيعى الحقيقى : « وهكذا فإن اسم السفسطائيين ، الذى رفضه بازدرآء أناس يظنون أنفسهم فلاسفة ، وأطلقوه على البلاغيين ، مثل جورجياس وبروتاجوراس وهيباس وبولس Polus - هذا الاسم يمكن أن ينطبق بالفعل على المجموعة كلها ، مثل أفلاطون وأرسطو وزينون ... والفارق الوحيد بين أولئك وهؤلاء هو أن الأولين كانوا مرتزقة جوالين ، يتنقلون بين البلدان المختلفة ، ويستعرضون حكمتهم ، ويطالبون بشئ لها ، على حين أن الآخرين كانوا أكثر وقاراً واحتراماً ، وكانت لهم مقارمهم الثابتة ، ومدارسهم المفتوحة ، وكانوا يعلمون الفلسفة بلا مقابل » وهكذا يقتبس بيكن وصفاً مشهوراً لفلسفة أفلاطون بأنها « حديث عجائز عاطلين إلى شبان جاهلين » ، ويرى أن هذا الوصف ينطبق على الجميع . وهو يستثنى من هذا الحكم الفلاسفة اليونانيين الأوائل ، مثل أبندقليس وهرقليطس ، لأنهم لم يفتحوا مدارس ، وإنما واجهوا الحقيقة مباشرة . وعلى أية حال ، فإن مما يعيب اليونانيين جميعاً أنهم « يشتركون مع الأطفال في الميل إلى الكلام والعجز عن الإنجاب (المثمر) ، بحيث كانت حكمتهم لفظية لا تشر أية نتائج » (١) .

ومثل هذا النقد يوجهه بيكن إلى الفلاسفة المدرسين في العصور الوسطى . ففى إحدى فقرات كتابه « النهوض بالعلم » يقول : « إن هذا النوع

وازداد ابتعاد الإنسان تدريجياً عن واقع الأشياء ، وعن عالم الطبيعة ، متخذاً لذلك ذريعة من مبدأ المعرفة النظرية . وازدادت قوة الاتجاه إلى الابتعاد عن الواقع في العصور الوسطى ، ووجد له سنداً في النزعة الزاهدة المضادة للطبيعة في مسيحية العصور الوسطى ، فكانت نتيجة ذلك تقلصاً تدريجياً في قدرة الإنسان على التحكم في الطبيعة ، دون أن يجروا أحد على مناقشة هذا المبدأ المقدس - مبدأ المعرفة النظرية - أو الاعتراض عليه . ذلك لأن الاعتراض على هذا المبدأ المتأصل في النفوس كان في واقع الأمر احتجاجاً على أسلوب كامل في الحياة ، وكان دعوة إلى التغلغل في عنصر مكروه هو الطبيعة المسادية . ونستطيع أن نقول إن بيكن كان من أول وأجراً من ناقشوا المثل الأعلى للحكمة النظرية هذا ، ووجهوا إليه اعتراضات حاسمة .

فقد أدرك بيكن بوضوح تام هذا العيب الأساسى في طريقة تفكير فلاسفة اليونان والعصور الوسطى ، وهو الاعتقاد بأن العقل النظرى وحده كفيلاً بالوصول إلى العلم ، وحمل على الفكرة القائلة « بأن مما يخط من قدر الذهن البشرى أن يظل عاكفاً مدة طويلة ، ودون انقطاع ، على الاتصال بالتجارب والخبرات ، التى هى موضوعات الحس : وأن يقتصر على المادة وحدها ، لا سيما وأن هذه الأمور تقتضى عادةً جهداً في البحث ، وهى ليست موضوعاً رفيعاً للتأمل : كما أن الحديث عنها ليس بالحديث الرفيع ، وهى ليست مبتغاة عملياً ، وعددها لا متناه ، ودقتها لا حد لها ... وهكذا نبذت التجربة بازدرآء . ولم يقتصر الأمر على تجاهلها أو إساءة تطبيقها » (١) .

(١) الأورجانون الجديد ١ - ٨٢ (والرقم الأول هو رقم أبواب الكتاب ، وهى بابان ، والثاني رقم القسم في هذا الباب ، وهذه الأرقام موحدة في جميع النطبعات) .

المثبط من المعرفة قد ساد أساساً بين المدرسين ،
الذين كان لديهم ذكاء قوى حاد ، وأوقات
فراغ طويلة ، وقراءات قليلة التنوع (ولكن كان
ذكائهم حياً في زخازنات كُتّاب قلائل . أهمهم
أرسطو ، حاكمهم المستبد ، مثلاً كانت أشخاصهم
حيية في زخازنات الأديرة ودور العلم) . ولما لم
يكونوا يعرفون من التاريخ الطبيعي أو الزمنى
إلا قليلاً ، فإنهم قد تمكنوا ، باستخدام مادة ضئيلة ،
ولكن مع استعمال مفرط للعقل ، من أن يحكيوا
أنسجة العنكبوت المضنية التى نجدها في كتاباتهم .
ذلك لأن ذكاء الإنسان وذهنه ، إذا ما مورس
على مادة مثل تأمل مخلوقات الله ، فإنها يعملان تبعاً
لمقدار هذه المادة ، ويحددانها . أما إذا مورس
على ذاتها ، مثلاً ينسج العنكبوت خيوطه ، فعندئذ
لا يكون لعملها نهاية ، ويأتیان حقاً بمعرفة أشبه
بنسج العنكبوت ، تعجبنا فيها دقة الخيوط وحكمة
النسج ، ولكن ليس لها قوام ولا منها جدوى .

ونستطيع أن نقول إن يمكن قد أحدث في مجال
المعرفة انقلاباً موازياً لذلك الذى أحدثه لوثر وكالفن
منذ فترة وجيزة - بالنسبة إلى ذلك العصر - في مجال
الدين : ففى حالة أصحاب الدعوة الدينية الجديدة ،
الناثرة على جمود الكنيسة الكاثوليكية ، كان يكفى
لتحقيق غاية الدين أن يكون الفرد إنساناً صالح
النوايا ، وهو ليس في حاجة إلى « سلطة » يأخذ
بتفسيراتها للدين . وفى حالة بيكن ، كان يكفى
لتحقيق غاية العلم أن يبدأ المرء وكأنه طفل برىء ،
وأن يتحرر من كل سلطة مفروضة على ذهنه ، وأن
يستخدم عقله ويضع لنفسه منهجاً صحيحاً ، وبذلك
يصل إلى الحقيقة دون معونة من آراء القدماء .
ونستطيع أن نمضى في هذه المقارنة أبعد من
ذلك فنقول إن المذاهب الدينية النائرة كانت تؤمن
بقدره كل شخص على أن يتصل بموضوع الدين ،
وهو الله ، اتصالاً مباشراً دون وسائط . وبالمثل كان
بيكن يؤمن بأن في وسع كل ذهن أن يتصل بموضوع
العلم ، وهو الطبيعة ، اتصالاً مباشراً دون وسائط .
وكما أثبتت الثورة الدينية أن سلطة الكنيسة لاجدوى
منها في الوصول إلى الخلاص ، فكذلك حاول بيكن
أن يثبت ، في بورتة العلمية والمنهجية ، أن سلطة
القدماء وفلسفاتهم اللفظية لاجدوى منها في الوصول
إلى الحقيقة ، وإنما هي عقبات تجعلنا نكتفى بمواجهة
الأنفاظ بدلاً من أن نواجه الطبيعة والأشياء مباشرة .
أما الوجه الإيجابي فهو الإيمان المطلق بالعلم وبقدرته .
على تحسين أحوال البشر ، ذلك لأن الدعوة إلى المعرفة

وهكذا تحولت حملة بيكن على العلم النظرى
الخالص عند القدماء والمدرسين إلى حملة على كل
تقييد بأية سلطة في ميدان العلم ، ودعوة إلى البدء
في طريق جديد غير تلك الطرق العتيقة التى لا تثمر
ولا تجدى . ولا شك أن حملته على السلطة في العلم
قد تركزت في شخص أرسطو ، الذى وجه إليه
أشد انتقاداته وأعنف هجائه . وقد نرى نحن اليوم
في هذا الهجوم قسوة مفرطة ، وجحوداً بفضل
أرسطو الذى لا يستطيع أى باحث منصف أن ينكره .
ومع ذلك ينبغي ألا ننسى أن بيكن لم يكن يحارب
أرسطو من حيث هو أثر تاريخي ، وإنما كان يحاربه
من حيث هو قوة حية ، تعد هي المرجع الأخير
في كل علم قائم ، ومن حيث هو عقبة قوية تقف
في وجه أى إحياء للعلم . ومن هنا كان عنف نقده
بالقياس إلى أى نقد حديث لأرسطو : ذلك لأن

النظرية ، كما كانت سائدة في العصرين القديم والوسيط ، كانت دعوة مستسلمة تفضل بين العلم وبين واقع حياة الإنسان . وكان يمكن هو الذي بعث ذلك الأمل الذي كان يبدو بعيداً عن التحقيق ، وهو استخدام العلم أداة في يد الإنسان : تعينه على فهم الطبيعة ، وبالتالي على السيطرة عليها .

ولقد عبر « فارنجن » عن هذه الفكرة أوضح تعبير في كتابه عن « فرانسس بيكن » ، وهو الكتاب الذي يمكن أن يُعد إثباتاً مطولاً لرأى بيكن في ضرورة استخدام العلم في زيادة رفاهية الإنسان . وهكذا يقول في مسهل كتابه هذا : « إن قصة فرانسس بيكن إنما هي قصة حياة كرسيت لفكرة عظيمة . هذه الفكرة قد تملكته صبيا ، ونمت مع التجارب المتنوعة لحياته ، وشغلته وهو على فراش الموت . والفكرة اليوم مألوفة متداولة ولكنها في عصره كانت تجديدياً إبداعياً . تلك هي الفكرة القائلة إن المعرفة ينبغي أن تثمر في أعمال ، وأن العلم ينبغي أن يكون قابلاً للتطبيق في الصناعة ، وأن على الناس أن يرتقوا أمورهم بحيث يجعلون من تحسين ظروف الحياة وتغييرها واجبا مقدساً عليهم »^(١). كما يقول قرب نهاية كتابه : « إن بيكن يدخلنا جواً ذهنياً جديداً . وعندما نخل هذا الجو ، نجد أن أهم عناصره ليس ما أحرزه من تقدم علمي ، وإنما هو ثقته المتينة في قدرة العلم على تغيير حياة الإنسان »^(٢) والواقع أن بيكن ، إذا كان قد أتى بجديد في تاريخ التفكير الفلسفي والعلمي ، فإنما يكون هذا التجديد في المعيار الذي وضعه للعلم الصحيح : وهو قدرته على أن يثمر أعمالاً . فالعلم القيم ليس علماً . والعلم الذي يذهب ويختفى دون أن تتغير معه حياة الإنسان في شيء ليس علماً . والعلم الذي هو مجرد تكديس للأفكار والآراء دون أن ينعكس تأثيره على أحوال الناس الفعلية ليس علماً .

ولنأمل العلم في رأيه هو ذلك الذي يمكن أن يثمر أعمالاً ، ويؤدي إلى تغيير حقيقي في حياة الناس . وهذا يعني ، بعبارة موجزة ، أن العلم كما يُدرّس في معاهد العلم الموجودة ليس علماً ، وأنه لا بد من حدوث ثورة شاملة في نظرة الناس إلى العلم ، وإلى وظيفته وإلى طريقة تحصيله .

وهكذا اتجهت دعوة بيكن إلى القيام بأنواع جديدة من الدراسات العلمية التي ترتبط بحياة الإنسان ارتباطاً وثيقاً ، بحيث يكون هذا العلم أساساً متيناً تبني عليه الفلسفة الجديدة ، بدلا من ذلك الأساس الواهي القديم ، وهو التجريدات اللفظية الخاوية . ومن هنا فقد كتب بيكن ملحقاً لكتاب « الأورجانون الجديدة » بعنوان : « المدخل إلى تاريخ طبيعي وتجريبي . *Parasceve ad historiam naturalem et experimentalem* » ، وفيه يقول : « إن ما قلناه في مناسبات متعددة ينبغي أن يؤكّد هنا مرة أخرى تأكيداً قاطعاً ، وأعني به أنه لو تجمعت العقول في كل الأزمان أو شرعت في التجمع من الآن فصاعداً ، ولو عكف البشر جميعاً أو شرعوا في العكوف على الفلسفة من الآن فصاعداً ، ولم تعد الأرض كلها إلا معاهد وكليات ومدارس لأهل العلم ، فحال أن يتحقق الآن أو في المستقبل أي تقدم جدير بالبشر ، في الفلسفة أو العلوم ، دون تاريخ طبيعي وتجريبي كذلك الذي ندعو إليه . هذا ، على حين أنه لو جُمع تاريخ كهذا ونُظم ، مع إضافة ما سيكون ضرورياً خلال عملية التفسير من تجارب كاشفة ومساعدة ، فإن بحث الطبيعة والعلوم جميعاً لن يقتضي عمل أكثر من سنوات قلائل . وإذن فلا مفر من تنفيذ هذه الخطة ، أو التخلي عن الموضوع كله .

وبغض النظر عما نجده من سذاجة في أواخر النص السابق ، حين أعرب بيكن عن اعتقاده بأن مشاكل العلم يمكن أن تنتهي في سنوات قلائل لو

Farrington : op. cit. p. 3.

Ibid. p. 141.

(١)

(٢)

والنباتية المختلفة لإنتاج أنواع جديدة ، واختراع سفن تسير تحت الماء ، وأخرى تخلق كالطير في الهواء .. الخ . ويدرك بيقين أن أنصار النظرة القديمة إلى العلم قد يزولون في البحث في هذه الموضوعات الجزئية التفصيلية أمراً غير لائق بكرامتهم ، ويستنكفون من إجراء التجارب والأبحاث في أبسط الموضوعات وأكثرها التصاقاً بحياة الإنسان اليومية . وهكذا يرد على خصومه قائلاً : « سيوجه إلينا دون شك اعتراض يقول إننا لم نهدف من العلم غايته الصحيحة ، أو أفضل غاية ممكنة له (وهو نفس الأمر الذى ننبه على الآخرين) ، فيقولون إن تأمل الحقيقة أكرم وأرفع من أية منفعة تعود بها النتائج العملية ، أو أى توسيع لنطاق هذه النتائج ، على حين أن تشبثنا طوال هذا الوقت بالتجربة والمادة ، وبالأحوال المتغيرة للأمور الجزئية ، يقيد الذهن بالأرض ، أو على الأصح يلقي به في هوة من الفوضى والاضطراب ، وينأى به عن حالة أكثر قداسة ، هى حالة الحكمة المحردة ، بما فيها من هدوء وسكينة . ونحن نقبل هذه الطريقة في التفكير عن طيب خاطر ، ونحرص أشد الحرص على تحقيق الغاية التى يدعون إليها . ذلك لأننا نضع الأسس لأنموذج حقيقى للعالم في الذهن ، وهو أنموذج يمثل العالم كما نجهده بالفعل ، لا كما شوهه عقل الإنسان ، وهذا أمر لا يتحقق إلا بشرح العالم بكل دقة . غير أننا نعلن أن من الضروري القضاء تماماً على تلك المحاولات العقيمة الهزيلة ، التى هى أشبه بمحاولات القروء ، لحكاية العالم بمخيلة الناس الواهمة ، على النحو الوارد في مختلف مذاهب الفلسفة . فليعلم الناس إذن الفرق الموجود بين أوهام الذهن البشرى (idols) وبين أفكار الذهن الإلهى (ideas) . فإلى الأولى إلا تجريدات اعتباطية ، أما الأخرى فهى العلامات الحقة للخالق في مخلوقاته ، كما انطبعت على المادة وتحددت معالمها بها بخطوط حقيقية رائعة .

تضافرت لحلها جهود العلماء ، وهو اعتقاد ينم عن إيمان ساذج ببساطة الكون - بنقض النظر عن ذلك ، فإن بيقين كمرس جزءاً كبيراً من حياته ، ومن كتاباته ، للدعوة إلى تنظيم البحث العلمى بصورة تقرب كثيراً من صورته في العصر الذى ازدهر فيه العلم بعد وفاة بيقين . وهكذا رسم في أحد مؤلفاته المخلقة ، واسمه « الأطلنطس الجديدة New Atlantis » ، خطوط مشروع لإنشاء نوع جديد من معاهد العلم ، يسمى باسم « دار سليمان » ، وهو مشروع اتخذته أنصار العلم الفنى الصناعى الجديد أنموذجاً لهم . وفى هذا المشروع عرض بيقين نوعاً جديداً من التعليم ، قد يرى فيه البعض انحداراً للعلم إلى مستوى الخبرة في الصناعات والحرف الفنية ، ولكنه ينم في الواقع عن نزعة إنسانية هدفها ربط العلم بالحياة . وهكذا دعا بيقين إلى توزيع الأبحاث على العلماء ، كل في ميدان اختصاصه ، مؤكداً أهمية العمل الجماعى ، أو ما يطلق عليه الآن اسم team-work ، وحدد موضوعات تكتمل بها الموسوعة الطبيعية التجريبية التى تفرم على أساسها نهضة العلم ، وتكتمل بها سيطرة الإنسان على العالم . ويبلغ عدد هذه الموضوعات التى حددتها بيقين للبحث حوالى ١٣٠ موضوعاً ، تتميز كلها بالاهتمام المفرط برفاهة الإنسان وخيره ، وتخلو تماماً من المجردات التى لاتنفع ولا تجدى . وعلى العلماء أن يقسموا العمل بينهم ، وأن يتداولوا نتائج أبحاثهم فيما بينهم ويتدارسوها ، ويتولى فريق منهم الجمع بين هذه النتائج ، الخ ...

وقد تضمنت خطة بيقين تفصيلات متعددة تدعو إلى الدهشة ، وكلها تتعلق بإجراء التجارب الفنية والقيام بملاحظات دقيقة لفصائل النبات والحيوان ، وملاحظة الطبيعة في شتى مظاهرها ، وبعضها يتعلق بأمور حققها التطور العلمى التالى بالفعل ، كالتهجين الصناعى والمطر الصناعى ، وتلقيح الفصائل الحيوانية

وهكذا فإن الحقيقة هنا والمنفعة شيء واحد ، بحيث تكون قيمة النتائج بوصفها ضمانات للحقيقة أعظم من قيمة ما تضيفه على الإنسان من نفع « (١) » .

في هذا النص يرد بيكن على خصومه بوضع تقابل بين الأوهام البشرية والأفكار الإلهية ، مؤكداً أن البحث الطبيعي للأشياء المادية أكثر ألوهية من البحث في المجردات الفلسفية ، لأن موضوعات العالم الطبيعي هي علامات الأفكار الإلهية ، على حين أن المجردات من خلق البشر ، وما هي إلا تصوير للعالم من خلال أوهام الإنسان . وبعبارة أخرى فإن التغفل في جزئيات العالم وتفاصيله إنما هو حل لرموز التفكير الإلهي ، واستخلاص لمعاني الأفكار الإلهية عن طريق مواجهة موضوعاتها مباشرة ، لا من خلال الصورة الخيالية التي أضفاها عليها عقل الإنسان المجرد . وبذلك يثبت بيكن أن بحث العالم الطبيعي أجدر بالإنسان من بحث المجردات الواهمة .

تحليل كتاب «الأورجانون الجديد»

قلنا ، عند الكلام عن مؤلفات بيكن ، إن «الأورجانون الجديد» ليس كتاباً مستقلاً بالمعنى الصحيح ، وإنما هو جزء واحد من ستة أجزاء كان بيكن يعتزم تأليفها تحت عنوان واحد شامل هو «الإحياء العظيم» . وتأكيده هذه الحقيقة أمر على جانب كبير من الأهمية ، إذ أن فهم المرء لبيكن يتغير كثيراً في الحاليتين : فالتركيز على كتاب «الأورجانون الجديد» بوصفه كتاباً منفصلاً ، بل بوصفه المؤلف الأكبر لبيكن ، يؤدي إلى فهم بيكن على أنه مفكر منطقي في المحل الأول ، على حين أن وضع هذا الكتاب في سياق الخطة الكاملة «للإحياء العظيم» يلقي ضوءاً صحيحاً على مجهودات بيكن في مجال المنطق ، بوصفها

(١) الأورجانون الجديد ، ١ - ١٢٤

جزءاً من مجهودات أشمل تتعلق بعلاقة الإنسان بالطبيعة ، وتهدف إلى تحقيق سيطرة الإنسان على عالمه عن طريق العلم . ومن المؤكد أن هذه النظرة الأخيرة تنطوي على المزيد من الإنصاف لبيكن : ذلك لأن جهوده في ميدان المنطق - وهي ليست بالقليلة - لا تؤلف كتاباً مكتملاً ، لأن «الأورجانون الجديد» قد ظل كتاباً مبتوراً لم يحقق إلا جزءاً ضئيلاً من برنامج ، مثلاً أن هذا البرنامج بدوره جزء من كل أكبر لم يكتمل . والإضافات الجديدة التي أسهم بها بيكن في نظرية الاستقراء لا تكفي ، على أهميتها ، لكي تجعل منه فيلسوفاً من فلاسفة الصف الأول ، وذلك لأن موضوع الاستقراء بأسره غامض ، يصعب تحديد القيمة الحقيقية للأبحاث فيه ، يصعب تحديد قيمته هو ذاته بالنسبة إلى تقدم العلم ، كما يصعب إدراجه ضمن النظريات الفلسفية المعروفة .

أما إدراك قيمة بيكن من حيث هو مفكر إنساني يدعو إلى تطبيق العلم من أجل زيادة مقدرة الإنسان المعنوية والمادية ، فهو وحده الكفيل بضمان مكانة رفيعة له بين الفلاسفة ، إذ يغدو عندئذ رائداً من رواد النهضة الفكرية الحديثة ، بما لها من مميزات تختلف بها عن العصر القديم والعصر الوسيط اختلافاً أساسياً .

خطة الكتاب :

ينقسم الكتاب إلى فقرات موزعة على بابين ، وبيانها كما يأتي :

الباب الأول : في الفقرات من ١ إلى ٤ يبحث بيكن موضوع العلاقة بين الإنسان والطبيعة ، فيبين أن الإنسان يكمل عمل الطبيعة ويفسرها ، وبذلك ينفي ضمناً علاقة النفور والكراهية التي كانت سائدة بين الإنسان والطبيعة في العصور الوسطى .

- من ٥ إلى ١٧ ينتقد بيكن العلوم الموجودة في

٣ - تصحيح (أو تقويم) الاستقراء
Rectification of Induction

٤ - تنوع البحث تبعاً لطبيعة الموضوع
Varying the Investigation according to the
Nature of the Subject.

٥ - الطبائع المميزة
Prerogative Natures

٦ - حدود البحث ، أو إحصاء شامل لكل
الطبائع في الكون
Limits of Investigation, or a Synopsis of All
Natures in the Universe.

٧ - التطبيق العملي
Application to Practice

٨ - استعدادات البحث
Preparations for Investigation

٩ - السلم الصاعد والهابط للقوانين
The Ascending and Descending
Scale of Axioms (١)

وكما قلنا من قبل ، فإن يمكن لا يبحث في بقية
الباب الثاني (ابتداء من القسم ٢١ حتى النهاية)
إلا الموضوع الأول من هذه الموضوعات التسعة ،
وهو « الأمثلة المميزة » . والمقصود من فكرة الأمثلة
المميزة ، ذلك النوع من الظواهر ، الذي يلقي
ضوءاً ساطعاً على موضوع البحث ، وبذلك يكون
أجدر بالبحث من غيره من الظواهر . ذلك لأن
الطبيعة تحفل بأثلة لا حصر لها ، في كل ميدان
خاص من ميادينها ، ومن المحال أن تدرك أسرار
الطبيعة في هذه الميادين إلا إذا عرفنا كيف ننقش
الأمثلة التي تكشف فيها الطبيعة عن أسرارها هذه ،
والتي نتيج لنا - أكثر من غيرها - اقتحام أبواب
الطبيعة المغلقة :

وقد أحصى بيكن سبعة وعشرين من هذه

عصره ، كما ينتقد أداة هذه العلوم ، وهي المنطق
الأرسطي .

- من ١٨ إلى ٢٧ : يتحدث بيكن عن التقابل
بين استباق الطبيعة وتفسيرها ، ويوجه نقداً مفصلاً
إلى نظرية الاستقراء عند أرسطو .

- من ٣٦ إلى ٦٨ : يعرض بيكن أسباب الخطأ
ومظاهر الضعف في ذهن الإنسان ، وذلك في نظرية
« الأوهام الأربعة » . وهو يبدأ بعرض عام لهذه
الأوهام ، ثم يتحدث عن كل منها بالتفصيل .

- من ٦٩ إلى ٧٧ : يتحدث بيكن عن المعايير
أو « العلامات » التي تميز بها العلوم والفلسفات
الباطلة .

- من ٧٨ إلى ٩١ : يوضح أسباب هذا البطلان ،
أي أسباب تدهور أحوال العلم والفلسفة .

- من ٩٢ إلى ١٢٩ : يشرح كيف يمكن تلافي
هذا النقص ، وإصلاح العلم وإنهاض الفلسفة .

الباب الثاني : إذا كان الباب الأول من
« الأورجانون الجديد » ناقداً هداماً في معظم أجزائه ،
فإن الباب الثاني بناءً ، يعرض فيه بيكن نظريته
الجديدة في الاستقراء ، والقواعد الثلاث المشهورة
للبحث العلمي ، ويطبق هذه القواعد على عدة
أفكار أو مفاهيم أساسية في العلم أهمها مفهوم
« الحرارة » . ثم ينتقل بيكن إلى بحث « العوامل
الأخرى المساعدة للذهن » (إلى جانب قواعده
السابقة) ، ويعدد من هذه العوامل تسعة ، غير أن
بقية الكتاب يختص كله للعامل الأول من هذه العوامل
التسعة فقط ، وهو « الأمثلة المميزة Prerogative
Instances

أما العوامل الثمانية الأخرى ، التي لم يكتب عنها
شيئاً ، فهي :

٢ - دعائم الاستقراء Supports of Induction

(١) يستخدم بيكن لفظ axiom بمعنى مخالف للمعنى
الشائع ، وهو البديهيات . فهي عنده أقرب إل معنى القضايا
أو اقنونات العلمية .

حتى يتسنى تجزئة مناهجه الجديدة عملياً ، واختبارها من خلال التطبيق العملي لها .

وتتجسد قيمة المنهج عند يبيكن في أنه الأداة التي تساعد الإنسان على توسيع أفقه العقلي ، وعلى كشف المناطق المجهولة من العالم ، سواء أكانت هذه المناطق مادية أم معنوية . ولقد كان يبيكن يقارن عمله ، في كثير من الأحيان ، بعمل كولبس في ميدان الكشف الجغرافي . ولهذا المقارنة دلالتها الواضحة ، إذ أن نفس القوة التي دفعت كولبس إلى الإبحار إلى أقصى الغرب ، وإلى الأطراف النائية للعالم ، هي التي دفعت يبيكن إلى محاولة زيادة قدرة الذهن على السيطرة على العالم إلى أقصى مداها . فالغاية في الحالتين هي زيادة قوة الإنسان ، وإحكام سيطرته على الطبيعة . ومن هنا قال يبيكن ، مبرراً بجهوده في ميدان البحث المنهجي : « انه لمن المجهل حقاً ، في هذا الوقت الذي فتحت فيه آفاق العالم المادى ، من أرض وبحار وسما ، أن تظل حدود العالم العقلي مقتصرة على كشوف القدماء وآرائهم » . وبما ثبت أن كلمة « العالم العقلي » هنا تشمل جميع ميادين المعرفة ، ولا تقتصر على ذلك الميدان الذي طالما تحدث عنه ، وهو ميدان العلم الطبيعي التجريبي ، قوله في النص الآتى : « وربما تساءل البعض : هل نحن نرى إلى إنهاض الفلسفة الطبيعية وحدها وفقاً لمنهجنا ، أو نرى إلى إنهاض العلوم الأخرى بدورها ، كالمنطق والأخلاق والسياسة ؟ إننا قطعاً نعزم إدراج هذه العلوم كلها (ضمن منهجنا) . وكما أن المنطق الشائع ، الذي ينظم الأمور كلها بواسطة الأقيسة ، لا يطبق على العلم الطبيعي وحده ، وإنما على كل علم آخر ، فإن منهجنا الاستقرائى يمتد بدوره إلى كل العلوم الأخرى . ذلك لأننا نعزم جمع تاريخ وقوائم للاختراع ، خاصة بالغضب والخوف والمجمل وما شابهها ، وكذلك بأمشلة في الحياة المدنية ، وبعمليات الذاكرة والتركيب والتقسيم والحكم وما

الأمثلة المميزة ، أطلق على كل منها - تجريباً على عادته - اسماً غريباً فريداً ، ولكن الكثير من أسمائه هذه قد ثبتت في لغة العلم ، وأصبحت اليوم جارية على ألسن العلماء . وليس في وسعنا هنا أن نعدد هذه الأنواع السبعة والعشرين من الأمثلة المميزة ، ولكننا نكتفى بذكر أهمها :

— الأمثلة المنعزلة Solitary Instances : وهي عزل الظاهرة المراد بحثها عن غيرها من الظواهر التي تختلط عادة بها ، كتفليل الألوان بواسطة العدسة ، بدلا من إدراكها مختلفة بعناصر أخرى في الأشياء الطبيعية .

— الأمثلة الفاصلة أو الحاسمة Crucial ، وهي تلك التي تمكننا من المفاضلة والاختيار بين نظريات مختلفة متنافسة .

— الأمثلة الساطعة Glaring ، وهي تلك التي تتمثل فيها الظاهرة بأقصى شدة ممكنة .

— الأمثلة الخافتة أو الخفية Clandestine ، وهي عكس السابقة ، أى تلك التي تتمثل فيه الظاهرة أضعف وأخفى ما تكون .

— الأمثلة الحدية Limiting ، وهي تلك التي تقف على الحدود بين ظاهرة وأخرى ، مثلاً يقف الاسفنج على الحدود بين الحى وغير الحى .

— الأمثلة المنسابة Summoning ، وهي تلك التي تتضمن تجارب تنادى الظاهرة أو تستدعيها أمامنا .

الافكار الرئيسية في الكتاب

كان يبيكن يؤمن بأن للبحث في المنهج أهمية عظيمة : وكان يرى في الوقت ذاته أن منهجه جديد كل الجدة : فهو ليس استمراراً للمناهج القديمة أو إصلاحاً لها ، وإنما هو محاولة جديدة لم يجربها أحد من قبل . ولاشك أن قيمة أى منهج لا تقاس إلا بنتائجه ، ومن هنا كان يبيكن يبلح أشد الإلحاح على تطبيق مشروعاته العلمية

شاكلها ، تماماً كما نفعل في الحرارة والبرودة ، والضوء ، والنبات ، وما إليها ^(١) . وبعبارة أخرى ، فالمنهج العلمي ينبغي ، في رأيه ، أن يطبق على جميع مجالات الفكر ، وإن لم يكن وقته قد اتسع إلا للكلام عن تطبيقاته في مجال العلوم التجريبية فحسب .

الأوهام الأربعة

ربما كان أشهر أجزاء كتاب « الأورجانون الجديد » ، بل أشهر أجزاء كتاباته كلها ، هو ذلك الجزء الذي يتحدث فيه بيبكن عن مظاهر الزلل في ذهن الإنسان : أعني الأوهام الأربعة . وقد ظهرت هذه الفكرة في كتابات مبكرة لبيكن ، فتحدث في كتاب « إنهاض العلم » عن أوهام الجنس والسوق والكهف دون أن يذكر أسماءها ^(٢) ، ولكنه عالجها على أكمل وجه في السبب الأول من « الأورجانون الجديد » . وتتعلق هذه الأوهام بالطبيعة البشرية بما هي كذلك ، وبالطبيعة الفردية لكل شخص ، وبالألفاظ ووسائل تداول الأفكار ، وبالمذاهب الباطلة في الفلسفة والعلم . وبذلك يكون مذهب الأوهام الأربعة عند بيبكن خلاصة لنقده الشامل لتطور العقل البشري ، وتحديدًا للاتجاه الذي ينبغي أن يسير فيه إصلاح العلم ، وإن يكن من أصعب الأمور - كما أدرك هو ذاته - أن يتخلص العقل من كل هذه الأوهام المتأصلة فيه ، ويبدأ صفحة جديدة ناصعة البياض من تاريخه .

١- تتعلق أوهام الجنس *idola tribus* (والأفضل تسميتها بأوهام النوع لأنها ترتبط بالنوع الإنساني بوجه عام ، على حين أن كلمة « الجنس » متعددة المعاني وتؤدي إلى الخلط) بالأخطاء الكامنة في الطبيعة البشرية بوجه عام : فالخواس البشرية ،

التي تُتخذ مقياساً للأشياء جميعاً ، معرضة للخطأ ، وعقل الإنسان أمثله بمرآة غير مصقولة تضفي خصائصها الخاصة على الأشياء ، وتشوه صورتها . وهكذا يضفي العقل على الأشياء ترتيباً ونظاماً يلائم طبيعته الخاصة ، ولكنه غير موجود في الأشياء ذاتها . ومن هذا القبيل ، القول إن جميع الأجرام السماوية تدور في مسارات تتخذ شكل الدائرة الكاملة . وهكذا فإن العقل البشري ، عند ما يضع نظرية ما ، يميل إلى إدخال كل الظواهر قسراً في هذه النظرية . وإلى تجاهل أو إغفال كل الشواهد المتعارضة معها ، مهما كان من قوتها ^(٣) . ومن هذا الميل تنشأ الخرافات بشتى أنواعها ، كما ينشأ ميل الفلاسفة إلى تفسير كل الظواهر من خلال مجموعة قليلة من المبادئ الثابتة ، مع إغفال كل التفاصيل الهامة التي ينطوي عليها الكون . ولدى العقل البشري ميل آخر إلى ممارسة نشاطه دون توقف : فيظل يبحث عن العلل ، ولا يستطيع أن يتصور شيئاً بغير علة ، وبذلك يقع في أخطاء مثل تصور « العلة الغائية » ، التي هي أكثر ارتباطاً بطبيعة الإنسان منها بطبيعة الكون ، والتي هي من أكبر مصادر الفساد في الفلسفة ^(٤) .

٢- ولقد استمد بيبكن اسم « أوهام الكهف *idola specus* من أفلاطون ، وهو يعني بها الأوهام الفردية التي يقع فيه كل شخص نتيجة لتكوينه الخاص شأنه شأن سجناء الكهف عند أفلاطون . وربما كان لنا أن نلاحظ ، في صدد هذه التسمية ، أن أسطورة الكهف عند أفلاطون تتعلق بالنوع البشري كله ، أو هي ترمز إلى حالة الإنسان وموقفه بوجه عام . فالكهف عند أفلاطون هو الجهل أو النقص الأصيل الكامن في الطبيعة البشرية ، ومن هنا فإن الاسم أخرى بأن ينطبق ، في الواقع ،

(١) الأورجانون ١ - ٤٦ .

(٢) الأورجانون ١ - ٤٨ .

(٣) الأورجانون الجزء ١ : ١٧٧ .

(٤) Anderson : op. cit. p. 98 .

على النوع الأول من الأوهام - أعني أوهام النوع أو الجنس - لاعلى الأوهام الخاصة بكل فرد على حدة . ومن طبيعة هذه الفئة من الأوهام أنها شديدة التنوع ، لأنها تختلف في كل فرد عنها في الآخر . فمن الناس من يميل بطبيعته إلى إدراك الفروق بين الأشياء - وهؤلاء هم المدققون الميالون إلى تأمل التفاصيل ، ومنهم من يميل إلى إدراك أوجه الشبه بين الأشياء ، وهؤلاء هم أصحاب المزاج التأمل . ولكل من الطرفين أخطاؤه ومواقفه المتطرفة (١) . كما أن بعض الناس ميالون إلى القديم ، وبعضهم الآخر ميسال إلى الجديد ، مع أن الحقيقة لازمان لها ، ولا يلزم بالضرورة أن تكون في القديم وحده أو الجديد وحده . وهكذا الحال في سائر أنواع التحزب والتعصب الفردى ، التي ينبغي التخلص منها لضمان نزاهة البحث والتفكير .

٣ - ويرى بيكن أن أوهام السوق *idola fori* هي أخطر أنواع الأوهام . والاسم مستمد من عملية التبادل التي تتم في السوق ، والتي يشبه بها بيكن عملية تبادل الأفكار وتداولها بين الناس عن طريق اللغة . «ذلك لأن الناس يتوهمون أن عقلهم يتحكم في الألفاظ ، على حين أن الألفاظ هي التي تعود فتتحكم في العقل وتؤثر فيه» (٢) . ويدرك بيكن أن الألفاظ إنما تعرف الأشياء على نحو غير دقيق ، لأن أصلها شعبي وليس علمياً ، فهي موضوعة أصلاً لتلائم الذهن العامى . وهكذا فإن الذهن العلمى حين يريد التعبير عن أفكاره وملاحظاته المرفهة الدقيقة ، لا يجد من الكلمات معيناً ، فتنتهى كثير من الخلافات العلمية إلى مجرد مجادلات لفظية ، بدلا من أن تدخل في صميم موضوعاتها (٣) . ومن هنا كانت دعوة بيكن إلى مواجهة الأشياء مباشرة ،

بدلا من الاكتفاء بمواجهة الأشياء من خلال الألفاظ اللغوية .

وتنقسم الأوهام التي تفرضها اللغة إلى أسماء لأشياء ليس لها وجود ، كالقندروا المحرك الأول وعنصر النار ، وأسماء لموضوعات فعلية ، ولكنها جرّدت من الأشياء على عجل ودون تدقيق ، بحيث دب الخلط والاضطراب في معانيها ، مثل كلمة «الطوبة» التي تعددت معانيها إلى درجة يصعب معها الاستقرار على واحد منها . وتندرج الأسماء في مقدار افتقارها إلى الدقة ، من أسماء الأشياء المادية الفردية ، التي هي الأقل تعرضاً للخطأ ، إلى أسماء الصفات المجردة ، التي هي الأكثر تعرضاً للخطأ . ومن هنا كان من الواجب أن نحرص على دقة التعريف في الحالة الأخيرة بوجه خاص ، مع إدراكنا أن اللغة ، في عمومها وفي جميع أحوالها ، ميدان خصب للأوهام التي تنوق الذهن عن مواجهة الأشياء وإدراك طبيعتها الحقة .

٤ - والنوع الأخير من الأوهام هو أوهام المسرح *idola theatri* ، وهي أوهام النظريات والمذاهب التي تفرض نفسها على الأذهان بمنطق مزيف ، أو نتيجة لاحترامنا المفرط لآراء القدماء . هذه النظريات والمذاهب تتعدد في الموضوع الواحد بغير حدود ، ويقف العقل إزاءها حائراً ، وكأنه مسرح يروح عليه الممثلون ويجيشون بينما يقف هو سلبياً : يتقبلها كلها دون مناقشة . على أن هذه النظريات كلها لا تستند على أساس من الدراسة الفعلية للواقع ، وإنما هي تركز على الاستدلالات المنطقية الباردة ، والمزيفة في الوقت نفسه . ومن هنا كانت الحاجة إلى إيجاد أساس أمين للفلسفة ، بحيث لا يعود العقل مسرحاً لنظريات متعارضة في الموضوع الواحد ، وإنما يتقبل ما يشهد به الواقع فحسب .

وينقد بيكن ، ضمن هذه الفئة من الأوهام ، ثلاثة أنواع من الفلاسفة : النوع النظرى أو

(١) الأورجانون ١ - ٥٥

(٢) « » ١ - ٥٩

(٣) الموضوع نفسه .

وهي كلها أوهام ينبغي التخلي عنها بغزيرة صادقة ، ويجب تحرير الذهن وتطهيره منها بحيث يغدو دخول مملكة الإنسان ، التي تقوم على العلوم ، مماثلاً لدخول مملكة السماء ، التي لا تفتح أبوابها إلا للأطفال^(١) . وهكذا ينبغي أن يقبل الذهن على تحصيل العلوم وهو أشبه بطفل برىء خلا ذهنه من الأفكار السابقة ، إذ أن — التراث — في ذلك الحين — كان في معظم الأحيان تراثاً فاسداً يضر أكثر مما ينفع .

نقد المنطق القديم

كانت الأداة الرئيسية التي استعان بها الفلاسفة القدماء في الوصول إلى نظرياتهم الباطلة هي المنطق . وعلى ذلك فإن نقد المنطق القديم وكشف عيوبه هو العنصر الأساسي في حملة التطهير التي ينبغي القيام بها من أجل إرساء التفكير الفلسفي والعمل على أسس سليمة .

ولقد كان المنطق القديم قياساً في أساسه . والقياس يتألف من قضايا ، والتضابا من ألفاظ ، والألفاظ تعبر عن أفكار أو معان في الذهن notions . فإذا ما كانت المعاني أو الأفكار الأصلية مختلطة في الذهن — كما اتضح عند الكلام عن أوهام المسرح — فعندئذ يغدو البناء كله قائماً على غير أساس . ففي عملية التجريد الأصلية ، التي تتكون بواسطتها ألفاظ تغدو حدوداً في قضايا القياس ، خطورة تجعلنا نشك كثيراً في عملية القياس من أساسها .

وفضلاً عن ذلك ، فالقياس بأسره ، حتى لو كان صحيحاً من الوجهة الصورية الخالصة ، عملية عقيمة . فهو يعين على تثبيت وتوطيد دعائم أفكار موجودة من قبل ، قد تكون باطلة كل البطلان ، ولكنه

السفسطائي ، ويمثله أرسطو ، وهو يخلق عالماً من الأفكار المجردة التي لا يقابلها في الواقع شيء ، كالمقولات ، والقوة والفعل ، ويعالج كل الموضوعات من خلال هذه الأفكار . وحتى التجارب القليلة التي أجراها كانت نتيجة قد تحدت مقدماً عن طريق الاستدلال . والنوع الثاني هو التجريبي العشوائي empiric ، وهو يعتمد على تجارب قليلة لا تخضع لمنهج منظم ، ويحاول أن يبنى منها فلسفة كاملة ، ومن هؤلاء الكيميائيون القدامى الذين يتعجلون الوصول إلى نتائج قبل أن يبنوا أمجاسهم على أساس متين . والنوع الثالث هو أصحاب الخرافات الذين يمزجون الفلسفة باللاهوت ، ولا يفرقون بين التفكير المنظم وبين الأسطورة الشعرية . ومن هؤلاء فيثاغورس ، وكذلك أفلاطون ، الذي ينتمي إلى هذه الفئة ، ولكن « في صورة أدق وأخطر »^(٢) .

ولسنا نود أن نخفى مع بيكن في تفاصيل نقده للنظريات الفلسفية ، وللموضوعات التي ييحبها الفلاسفة ، وأساليبهم في البرهنة على أفكارهم ، إذ أن هذا النقد المتعمق لتفكير القدماء يحتاج وحده إلى بحث مستقل ، ولا يتسع له المجال هنا . وعلى أية حال فحسبنا أن نقول إن بيكن ، في شرحه لهذا النوع الرابع من الأوهام ، قد حدد موقفه من الفلسفات وطرق التفكير القديمة ، وكشف بوضوح عن رغبته في شق طريق جديد كل الجدة ، لا في الفلسفة النظرية وحدها ، بل في التفكير العلمي بوجه عام .

وبعد أن يعرض بيكن نظرية في الأوهام الأربعة ، يدعو الذهن إلى تطهير ذاته منها ، والبدء في البحث على أسس سليمة ، فيقول « لقد آتمتنا الآن بحث كل نوع من الأوهام ، وخصائصها ،

(١) الأورجانون ١ - ٦٨ .

(٢) الأورجانون ١ - ٦٥ .

إلى تجاوز الذهن لذاته ، يذكر المرء بما سبقوله « كانت » فيما بعد عن ميل الذهن إلى تجاوز حدود التجربة والخوض في مسائل ميتافيزيقية لاضابطها ، ولا دليل على صحتها أو بطلانها . فعمل يمكن في هذا الصدد هو نوع من نقد العقل ، أعنى أنه نقد للعقل العلمي كما كان سائدا في عصره (١)

وفي مقابل « استباق الطبيعة » ، يقول يمكن بطريقة أخرى سليمة للبحث العلمي ، هي « تفسير الطبيعة interpretation of nature » وهي الطريقة التي يلخص بها جهوده في ميدان المناهج العلمية ، والتي يرى أنها هي الكفيلة بكشف القوانين العلمية الجديدة ، وقهر الطبيعة بدلا من قهر الخصوم . وفي هذه الطريقة يبدأ الذهن بدراسة الجزئيات وملاحظتها ، ثم يصعد تدريجيا ، بحذر شديد ، حتى يصل إلى نتيجة عامة ، ولكن التعميم في هذه الحالة لا يكون مطلقاً ، كما كان الشأن في الطريقة القديمة . ومن المؤكد أن الأذهان لا تقبل على هذه الطريقة بسهولة ، إذ أنها تقتضى مجهوداً أشق ، فضلا عن أنها لا ترضى الخيال ، لأنها لا تقدم إليه مكافأة سريعة . ومع ذلك فلا أمل في تقدم العلم إن لم تستطع الأذهان ترويض ذاتها بحيث تبصر على البحث التدريجي الشاق بدلا من أن تكفى بإرضاء ذاتها عن طريق استباق الطبيعة .

على أن المنهج القديم لم يكن قياسيا كله ، بل لقد تحدث أرسطو نفسه عن الاستقراء ، وعرض فيه نظرية اعتقد البعض أن من الممكن الاستعانة بها في الكشف عن القوانين العلمية . غير أن هذه النظرية لم تكن لها أهمية كبيرة ، وكان يمكن على حق حين نبه إلى قصورها وعجزها عن الإنتاج . وكثيرا ما كان الاستقراء الذي تحدث عنه أرسطو يُرد إلى قياس ، وذلك عن طريق إحصاء صفات معينة في « الأنواع » ، وإيجاد

لا يبين أبداً على البحث عن الحقيقة (١) . وما القياس إلا طريقة لإقناع الخصم وقهره عن طريق الحجج اللفظية . على أن هدف البحث العلمي ليس قهر الخصوم ، وإنما قهر الطبيعة ذاتها ، وليس السيطرة على الألفاظ ، وإنما السيطرة على مجرى الحوادث . ومن هنا كان القياس منهجا عقيما كل العقم بالنسبة إلى أى علم يرمى إلى كشف حقائق الكون واخضاعها لسيطرة الإنسان . وغاية ما يمكن أن يُنتفع به من القياس ، هو استخدامه أداة لنشر الحقائق وإقناع الأذهان بها ، لا لكشف الجديد منها (٢)

ولعل أكبر عيوب القياس في نظر مل ، هو أنه يشجع الإنسان على التعميم السريع : إذ أن قضايا المنطق الصوري تتخذ عادة صبغة عامة تبدو معها منطبقة على كل الظواهر المنتمية إلى مجال البحث ، مع أن الوصول إلى أى حكم عام ينبغي أن يكون عملية شاقة متدرجة ممارستها الذهن بحذر شديد ، وبعد بحوث طويلة . وهكذا فإن الاتجاه إلى التعميم المتسرع في القياس هو في واقع الأمر مظهر من مظاهر اتجاه أعم في الذهن البشري ، يطلق عليه يمكن اسم استباق الطبيعة anticipation of nature ، والمقصود منه الانتقال بسرعة من معلومات جزئية إلى أعم النتائج التي تتخذ مبادئ يقينية تستمد منها حقائق متوسطة تطبق على الحالات المختلفة . ذلك لأن لدى الذهن ميلا طبيعيا إلى استخلاص نتائج متسعة ، وإلى التعجيل بالتعميم ، حتى لو كان ذلك الذهن من النوع المدقق الفاحص . ولو ترك الذهن وحده دون منهج يضبط خطواته ، فإن اقتصراره على العمل بقواه الخاصة يؤدي به إلى الوقوع في خطأ التعميم السريع حتما (٣) . ولا شك أن تأكيد يمكن لهذا الميل

(١) الأورجانون ١ - ١٢

(٢) الأورجانون الجديد : المقدمة .

(٣) الأورجانون الجديد ١ - ١٩ ، ٢٠ ، ٣١ .

(١) أنظر بوجه خاص : الأورجانون ، ١ - ٤٨ .

ارتباط قياسي بينها . وهذا النوع من الاستقراء يفترض القيام بإحصاء لأفراد كل نوع حتى نتحقق من وجود الصفات المطلوبة فيهم ، أى أنه يكفى بالأمثلة « الإيجابية » ويستخلص النتائج العامة منها . ولكن هذا إجراء باطل ، لأن النتيجة المستخلصة من الأمثلة الإيجابية وحدها لا تكون ، على أحسن الفروض ، إلا تخميناً . فمن الخطأ إذن أن نستدل دون أن تكون لدينا أمثلة سلبية أو مناقضة ، إذ أننا لن نضمن أبداً عدم وجود ما يكذب النتيجة التي انتهينا إليها في النوع الآخر من الأمثلة . ويطلق بـ « simple enumeration » اسم « طريقة التعداد البسيط » أما الاستقراء الذي يكون مفيداً بحق في كشف الفنون والعلوم ، فهو ذلك الذي « يضع الفواصل في الطبيعة بواسطة عمليات الرفض والاستبعاد الصحيحة » ثم ينتهي إلى النتيجة الإيجابية بعد أن يكون قد جمع عدداً كافياً من السلبات » (١)

نظرية الاستقراء عند يكي

أوضحنا في الجزء السابق أن يكي يرفض تماماً منهج القياس الأرسطي ، إلا إذا كان الأمر متعلقاً بنشر حقائق اكتشفت من قبل بوسيلة أخرى ، أو بإقناع الخصوم عن طريق الجدل اللفظي ، كما أنه يرفض ذلك النوع من الاستقراء الذي دعا إليه أرسطو ، والذي ينحصر في كشف الخصائص المشتركة بين الأمثلة الإيجابية . وأوردنا في النهاية نصاً يدعو فيه يكي إلى نوع آخر من الاستقراء يقوم على منهج « الرفض والاستبعاد » ، أى على إدراك لأهمية الأمثلة السلبية من حيث هي ضوابط للأمثلة الإيجابية ، تفوقها أهمية في كثير من الأحيان . ولقد أكد « بروشار » أن الفكرة الرئيسية التي

(١) الأورجانون : ١ - ١٠٥ .

جعلت ليكن مكانة بين الفلاسفة هي الفكرة القائلة إنه « في الاستقراء الحقيقي ، ينبغي ألا تقتصر على النظر إلى الحالات المواتية ، أى القضايا الإيجابية ، وإنما الواجب أن ننظر أيضاً إلى الحالات غير المواتية ، أى القضايا السلبية . وفي هذا يكون الفرق بين الاستقراء الساذج والاستقراء العلمي . فالأول ... هو مجرد تعداد ، دون نقد ، ودون حساب للحالات غير المواتية أو المضادة ... أى أنه بالاختصار منهج إعداد قائمة حضور دون قائمة غياب . أما الاستقراء العلمي فهو حساب دقيق للوقائع ، وقياس ومقارنة لها ، وعمل موازنات بينها » (١) . وربما كان بروشار مبالغاً في قوله إن هذه أهم أفكار يكي ، لأن أفكار يكي الأكثر أهمية تنتمي - كما رأينا من قبل - إلى ميدان غير ميدان المناهج . ومع ذلك فن المؤكد أن يكي قد عبر عن صفة أساسية من صفات المنهج العلمي ، حين تحدث عن ضرورة استعراض الأمثلة من جميع أوجهها السلبية والإيجابية ، قبل محاولة استخلاص أى قانون علمي .

ولقد طبق يكي نظريته الخاصة في الاستقراء على بحث قام به عن ظاهرة الحرارة ، فقال بضرورة تقسيم الوقائع والمواد المتعلقة بهذا البحث ، وبأى بحث علمي آخر ، إلى ثلاث قوائم :

١ - قائمة الحضور Table of Essence and Presence

، وهي جمع كل الأمثلة الإيجابية التي تتمثل فيها الظاهرة المراد بحثها . وفي هذه القائمة جمع يكي سبعة وعشرين حالة تتمثل فيها الحرارة بالفعل ، مثل حرارة الشمس وحرارة الاحتكاك وحرارة الأجسام ... الخ . وكان يرى أنه كلما اتسع نطاق الأمثلة التي تأتي بها للظاهرة المراد بحثها ، أدى ذلك

V. Brochard : Etudes de Philosophie ancienne et de phil. moderne. Paris (Vrin), 1954. p. 307.

إلى زيادة دقة البحث وضمان اشتباهه على جميع العناصر المطلوبة .

٢ - قائمة الغياب أو التخلف مع التقارب
Table of Deviation or Absence in Proximity
وفي هذه القائمة تجمع أمثلة مشابهة لتلك التي وردت في القائمة الأولى ، ولكنها تتميز عنها بغياب الظاهرة المراد بحثها ، أي الحرارة . ففي مقابل ضوء الشمس في القائمة الأولى ، نجد ضوء القمر الذي يماثله في كل شيء ما عدا افتقاره إلى الحرارة . وهكذا الحال في بقية الأمثلة . ومن هنا كان اسم « التخلف مع التقارب » ، أي تخلف الظاهرة رغم تقارب طبيعة الأمثلة . وتزيدنا هذه القائمة اقتراباً من موضوع البحث في طبيعته المنفصلة .

٣ - القائمة الثالثة هي قائمة التدرج أو المقارنات
Table of Degrees or Comparisons ، وهي جمع الحالات التي تختلف فيها درجة الظاهرة المراد بحثها بين الشدة والخفوت ، أي تفاوتت فيها درجة حرارة الموضوع الواحد في أوقات مختلفة ، أو تختلف من موضوع لآخر ، كما في تفاوت درجات حرارة أشعة الشمس في الساعات المختلفة من النهار .

وبعد جمع هذه القوائم الثلاث ، تبدأ عملية الرقص والاستبعاد : أي استبعاد النظريات والفروض التي تتنافى مع ما تضمنته القوائم من معلومات . مثال ذلك النظرية القائلة إن الحرارة تأتي من مصدر خارج عن الأرض ، وهي تستبعد لأن القوائم تدلنا على أن الحرارة تتولد في أجسام أرضية أيضاً . كذلك تستبعد النظرية اليونانية القديمة ، القائلة إن الحرارة تتوقف على وجود عنصر معين في الجسم الحار ، كعنصر النار ، أو أية نظرية تربط بين الحرارة وبين العناصر الأربعة ، لأن أشعة الشمس حارة ، وهي ليست من هذه العناصر ، ولأن أي جسم يمكن أن يكتسب الحرارة بالاحتكاك . ولما كانت الأجسام لا يزيد وزنها أو

ينقص بالحرارة ، فإن يمكن يستبعد الرأي القائل إن الحرارة هي انتقال جسم من جوهر إلى آخر . وهكذا يمضي يمكن في استبعاد النظريات الباطلة واحدة تلو الأخرى ، حتى يصل إلى التحديد الإيجابي للظاهرة المراد بحثها ، فيعرف الحرارة بأنها نوع من الحركة ، هي « حركة للجزيئات الصغيرة في الأجسام ، يحال فيها دون الميل الطبيعي لهذه الأجسام إلى التباعد بعضها عن البعض » . وهذا التعريف يمثل طبيعة الحال تقدماً كبيراً بالنسبة إلى النظريات القديمة ، وهو شاهد على أن منهج يمكن الجديد يؤدي إلى نتائج أفضل كثيراً مما كانت المناهج القديمة تؤدي إليه .

على أن نظرية يمكن في الاستقراء كانت قائمة على الاعتقاد بأن في الكون عدداً محدوداً من « الطبائع natures » ، هي تلك تكون الأشياء كلها بتجمعها وتفرقها . وكان يمكن يعتقد أن بإمكاننا كشف سر الكون كله إذا عرفنا حقيقة هذه الطبائع وكشفنا قوانينها ، ومن هنا كان العالم في نظره بسيطاً إلى حد بعيد ، وكان يؤمن بإمكان الوصول إلى مجموعة هائلة من الكشوف والاختراعات ، وضمان السيطرة «الكاملة» للإنسان على الطبيعة ، إذا قمنا بعدد معلوم من الأبحاث الطبيعية . وكان هدف يمكن من « دائرة المعارف » ، ومن بقية الخطط والمشروعات العلمية التي رسمها في كتاباته ، هو الدعوة إلى إنجاز هذه الأبحاث لكشف أسرار الكون كلها ، وهو أمر كان يعتقد بإمكان حدوثه في وقت قريب إذا توافرت الإمكانيات . وتلك ولا شك سذاجة مفرطة في التفكير ، ولكنها تدل في الوقت ذاته على الإيمان بأن للعلم قدرة مطلقة . ولقد كان يمكن يعتقد بأن الجزيئات اللامتناهية ليست هي الموضوع الحقيقي للعلم ، وإنما تمثل هذه الجزيئات عدداً من الطبائع التي يكون لكل منها أمثلة متعددة في الأشياء الجزئية . وهكذا تمثل طبيعة الحرارة في موضوعات متعددة ، كالنار وأشعة

الشمس وجسم الإنسان والحيوان ، ولهذا الطبيعة « صورة » تحكمها في كل مظاهرها . ومن هنا فإن العلم لا شأن له بالجواهر في صورتها الطبيعية ، وإنما أصبح بحث هذه الجواهر من خلال ما فيها من طبائع أساسية ، وكشف « الصور » التي تندرج تحتها طبائع الأشياء جميعاً .

ولقد أثار استخدام بيكن للفظ « الصور forms » مشكلات كثيرة بين الشراح : فرأى البعض أنه عاد إلى استخدام أسلوب الميتافيزيقا الأرسطية ، وأنه قد عاد رغباً عنه إلى الأخلد بالاتجاهات التي كان يعينها على الفلسفات القديمة . وكان من أهم الأسباب التي أدت إلى إثارة هذه المشكلات ، غموض معنى « الصور » في كتابات بيكن . وهكذا يشير « بروشار » إلى ثلاثة معان رئيسية لكلمة « الصورة » عند بيكن ، أولها أنها هي « الفصل » الحقيقي ، أى أنها ما يتم به التعريف : فالحركة هي الجنس في تعريف الحرارة الذي أشرنا إليه من قبل ، والشروط التي تحددها هذا الجنس وتخصصه بحيث ينطبق على الحرارة وحدها ، هي الفصل . كذلك فإن الحركة هي الماهية ، أو ما يوجد كلياً وجد الشيء ، وما يوجد الشيء كلياً وجد والمعنى الثالث هو القانون ، أو قانون « الفعل المحض » للظاهرة^(١) . ومن الواضح في هذه المعاني جميعاً أن « الصور » ليست مفارقة ولا مجردة ، كما كان يراها القدماء ، وإنما هي كامنة في قلب الشيء الطبيعي ذاته ، ولها طبيعة يمكن تحديدها وحصرها بدقة ، وما هي إلا طريقة خاصة من طرق وجود المادة ، تعين على حصر العالم والتحكم فيه . ويرى « بروشار » أن فكرة القانون هي الفكرة الأساسية في هذه المعاني كلها ، ولكن القانون عند بيكن ليس له نفس المعنى المعروف عند جون استورث مل ، أى التعاقب الدائم غير

Brochard. op. cit. p. 311.

(١)

المشروط ، لأن بيكن يميز بين الصورة وبين العلة الفاعلة ، ويرى أن كشف الأولى أعمق وأصعب من كشف الثانية ، فضلاً عن أن القانون عنده متعلق « بالفعل المحض » للمادة . وهكذا يفسر معنى القانون عند بيكن - وبالتالي معنى الصورة - بأنه هو التنظيم الميكانيكي للدقائق المادة ، الذي يؤدي في كل حالة إلى ظهور إحدى الطبائع ، كالحار ، والبارد ، والجاف ، والرطب . وعن طريق كشف هذه الصيغة ، التي هي رياضية خالصة ، وإن تكن هي « العملية الكامنة » في قلب الظواهر ، يستطيع الإنسان إخضاع الطبيعة لعقله ، وتحقيق السيطرة الكاملة عليها .

وإذا صح هذا التفسير ، فإن من الممكن استخدامه في الرد على اعتراض أساسي كان يوجه دائماً إلى بيكن ، وهو أنه يتجاهل قيمة الرياضيات في الكشف العلمي ، على العكس من ديكارت الذي كان تفكيره أكثر تمسكاً مع العلم الحديث لأنه أكد الأهمية الأساسية للرياضة ومنهجها . والحق أن فلسفة بيكن العلمية تبدو لأول وهلة فلسفة لا تهتم إلا بالكيفيات ، لأن « الطبائع » التي نتحدث عنها إنما هي الكيفيات الأساسية للأشياء : كما أن اهتمام بيكن قد انصب أساساً على الدعوة إلى دراسة العلم التجريبي والتاريخ الطبيعي ، وهي علوم قائمة على الملاحظة والتجارب الكيفية ، بينما أبدى تحاملاً على الرياضيات لأنها « مجردة » ، تضيء على الأشياء صورة لا تعبر عن حقيقتها ، شأنها شأن سائر التجريدات الميتافيزيقية . وهذا كله صحيح ، غير أن المرء يستطيع أن يستشف من وراء اهتمام بيكن الزائد « بالصور » الكامنة في الطبائع الكيفية ، نوعاً من الاتجاه إلى إبراز قيمة الصيغ الرياضية في التعبير عن القوانين النهائية للعالم الطبيعي ، أعني اتجاهها إلى استبدال الكم بالكيف . والحق أننا لو أمعنا النظر في النقد الذي يوجهه بيكن إلى اللغة المعتادة في « أوهم السوق » ، لوجدنا فيه تقديراً لقيمة الرياضيات : إذ أن الخلافات

بين العلماء تنحل ، بسبب استخدامهم لألفاظ اللغة المعتادة ، إلى خلاقات حول الأسماء ، « ومن هنا فإن من الأفضل (محاكاة) للرياضيين في حذرهم) أن نسبر بمزيد من الحرص منذ البداية ، وأن نضفى النظام على هذه الخلافات باستخدام التعريفات » (١) . وهكذا فإن التعريف الرياضي في رأيه وسيلة لإضفاء المزيد من الدقة على الأفكار ، على حين أن ألفاظ اللغة المتداولة تحول دون التعبير والملاحظات الدقيقة والأفكار المتعمقة . ومن هذا كله يتضح أن يمكن ، مع تحمسه الشديد للعلم التجريبي ، لم يكن معاديا للرياضيات كما قد يبدو لأول وهلة ، وأن انتقاداته للرياضة إنما ترجع إلى حذره من الإفراط في التجريد من جهة ، ورجوعه من جهة أخرى إلى خوفه مما جره المنهج الاستنباطي (عن طريق القياس) من أضرار على العلم ، وحرصه على الابتعاد عن كل ما قد يشتم منه شبه الاستنباط .

تأثير يمكن

على الرغم من أهمية نظرية الاستقراء عند بيكن ، فإن التأثير الأعظم له لم يكن في هذا الميدان . ذلك لأن البحث النظري في مناهج العلم أمر مشكوك في قيمته دائما . ويبدو أن بيكن ذاته قد وصل إلى هذه النتيجة ، وأدرك أن العالم لا يخضع لمناهج يفرضها عليه الفلاسفة ، وإنما هو يضع لنفسه مناهجه خلال عملية البحث العلمي ذاتها ، ومن هنا فقد توقف عن إكمال « الأورجانون الجديد » ، واتجه بذهنه إلى مشروعات أخرى أجدى من فرض المناهج على العلماء . والواقع أننا نستطيع أن نقول إن الفارق الحقيقي بين القياس والاستقراء هو أن الأول يزيد من تأكيد أهمية المنهج الفلسفي ، على حين أن الثاني يميل إلى الإقلال من هذه

الأهمية . فالقياس يعنى مزيداً من الاهتمام بالألفاظ ، أو تحليل المعرفة عن طريق التعامل مع كلمات ، على حين أن الاستقراء يعنى مزيداً من الاهتمام بالأشياء ذاتها والوصول إلى العلم بغير واسطة من الإجراءات والعمليات المنطقية . وبعبارة أخرى ، فالأول يؤكد أهمية المنطق على حساب الطبيعة ، والثاني يؤكد أهمية الطبيعة على حساب المنطق . وهكذا يبدو أن بيكن ، حين دعا إلى استبدال الاستقراء بالقياس ، لم يكن يدعوى واقع الأمر إلى إحلال نوع جديد من المنطق محل نوع قديم ، وإنما كان يدعو إلى تنظيم جديد للمعرفة البشرية ، يتعد فيه الفكر عن عبودية المنطق ويرجع إلى المصدر الأصلي للمعرفة ، وهو الطبيعة . أى أنه في « الأورجانون الجديد » ، إنما يدعو إلى منطق يقضى على تقديس المنطق ، واستبدال يقلل من أهمية الاستدلال .

وعلى هذا الأساس ينبغي البحث عن تأثير بيكن الحقيقي في نواح أخرى من تفكيره . وبالفعل كان لبيكن تأثير عظيم في الأجيال التالية ، في أوروبا بوجه عام ، وفي بلاده بوجه خاص ، على الرغم من مظاهر الضعف الأساسية في تفكيره : كاعتقاده بأن العالم بسيط ويمكن كشف جميع أسرارها في فترة معلومة وعلى يد عدد محدد من العلماء ، وكعارضته لنظرية « كبرنك » الفلكية الجديدة ، وعدم إدراكه الدلالة الحقيقية لأفكار كيبلر وجاليليو العلمية . وقد لخص « أندرسن » (١) تأثير بيكن الأكبر في ثلاث نقاط :

- ١ - تحريره للعلم من حفظ المعارف وترديدها ومن طريقة النقل والرجوع إلى التراث ، التي كانت سائدة في أعظم الجامعات في ذلك الحين .
- ٢ - دعوته إلى الفصل بين العلم البشري والوحي الإلهي .

٣ - مناداته بفلسفة جديدة تركز على أساس متين من العلم الطبيعي ، لا من الميتافيزيقا التجريدية . ونستطيع أن نقول في صدد المسألة الأولى ، إن طبيعة العلم قد أخذت تتغير بسرعة بعد وفاة بيكن بوقت قصير : صحيح أن الحركة العلمية الحديثة كانت قد بدأت قبله ومستقلة عنه ، ومع ذلك فقد كان لتعاليمه تأثير بعيد في دفع هذه الحركة إلى الأمام ، أسفر عن إنشاء الجمعية الملكية في لندن (وهي الجمعية التي أشاد مؤسسوها بذكرى بيكن في يوم افتتاحها) ، وظهور موجة طاغية من الأبحاث التجريبية والكشوف الفنية التفصيلية التي استلهمت تعاليمه ، والتي مهدت لظهور الثورة الصناعية في إنجلترا بعد ذلك بقرن من الزمان . أما مسألة الفصل بين الدين والعلم ، فمن المؤكد أن بيكن قد أسدى بها إلى العلم خدمة كبرى ، وجنبه تدخل رجال اللاهوت الذين كانوا يرون أنفسهم « علماء » ، وأصحاب الرأي المطلق في كل كشف جديد ، لأنهم حملة الأسرار الإلهية . ولا يستطيع أحد أن يشك في إيمان بيكن بتعاليم الدين ، غير أنه كان في الوقت ذاته حريصاً كل الحرص على إبعاد السلطة الدينية عن مجال الحقيقة العلمية ، بحيث اكتفى في الشئون الدينية بالوحي ، وترك للعقل مهمة بحث مادة العالم الطبيعي وكشف قوانينها ، وبذلك صد عن الباحثين في مجال العلم هجمات رجال الدين ، دون استفزاز هؤلاء الآخرين .

وأما فلسفة بيكن المرتكزة على أساس علمي ، فقد ظلت هي التيار السائد في الفلسفة الإنجليزية على التخصيص حتى اليوم . ويمكن القول إن المذاهب التجريبية ، بمناهجها في الملاحظة التسجيلية الدقيقة لعمليات الذهن البشري ، وكذلك المذاهب الوضعية في تحليلاتها الدقيقة للغة العلمية ، كل هذه قد تأثرت ، بطريق مباشر أو غير مباشر ، بدعوة بيكن الفلسفية الجديدة في مستهل العصر الحديث .

نصوص من «الأورجانون الجديد»

أوردنا خلال البحث نصوصاً متعددة من كتاب «الأورجانون الجديد» . ولذا سنكتفي في هذا الجزء بنصوص قليلة ، تكمل ما اقتبسناه من قبل :

١ - في القسم ٨٤ من الباب الأول ، يناقش بيكن فكرة احترام القدماء والخضوع للسلطة في ميدان الفلسفة ، ويوضح مدى ضررها بالنسبة إلى تقدم المعرفة ، فيقول :

« إن الرأي الذي يرفع به الناس من قيمة القديم هو رأي باطل تماماً ، ولا ينطبق على لفظ « القديم » مطلقاً . ذلك لأن شيخوخة العالم وتزايد عمره هو الذي يُعَدُّ ، في الواقع ، « قديماً » . وهذه هي الصفة المميزة لزمنا هذا ، لا للعمر المبكر للعالم في أيام القدماء ، إذ أن هؤلاء الآخرين هم بالنسبة إلينا قدماء سابقون ، ولكنهم بالنسبة إلى العالم محدثون صغار ؛ ولما كنا نتوقع من الشخص المتقدم في العمر معرفة أعظم بأمور البشر ، وحكماً أنضج من حكم الشاب ومعرفته ، نظراً إلى ما اكتسبه الأول من تجارب وما مرَّ به من حوادث متنوعة متعددة ، ولكثرة ما رآه وسمعه وفكر فيه ، فإن لنا الحق في أن نتنظر من عصرنا (لو أنه أدرك قوته وجربها ومارسها) أموراً أعظم مما نتظره من العصور القديمة ، ما دام العالم قد ازداد اليوم قدماً ، وتضاعفت ذخيرته وتراكت بفضل عدد لا نهاية له من التجارب والملاحظات . »

١ - وفي القسم ١٢٩ من الباب الأول ، يقارن بيكن بين تأثير المخترعات التي تبدو في ظاهرها بسيطة ، وبين تأثير الساسة والملوك ورجال الدين في شئون البشر ، لكي ينتهي من ذلك إلى أن تحقيق سيطرة الإنسان على الطبيعة ، عن طريق الاختراع ، هو أسمى الغايات جميعاً ، فيقول :

كذلك ينبغي علينا أن نلاحظ قوة المخترعات وتأثيرها ونتائجها ، وهى أمور تظهر أوضح ما تكون فى تلك المخترعات الثلاثة التى لم يعرفها القدماء : وهى الطباعة والبارود والبوصلة . ذلك لأن هذه المخترعات الثلاثة قد غيرت وجه العالم بأسره : الأولى فى ميدان العلم والثانية فى ميدان الحرب ، والثالثة فى الملاحة ؛ وهى قد أحدثت تغيرات لا حصر لها ، بحيث يمكن القول إن أية مملكة أو مذهب دىنى أو نجيم فلكى^(١) لم يكن له من التأثير فى شئون البشر أعظم مما كان لهذه الكشف الميكانيكية .

وجدير بنا أن نميز بين ثلاث مراتب من الطموح : الأولى طموح أولئك الذين يسعون إلى زيادة قوتهم الخاصة فى بلادهم ، وهو طموح وضع منحنى ، والثانية طموح أولئك الذين يسعون إلى زيادة قوة بلادهم وسيطرته على البشر ، وهو طموح أرفع من السابق ، ولكنه لا يقل عنه طمعاً . أما إذا حاول امرؤ أن يستعيد ويوسع قوة الجنس البشرى فى عومه ، ويزيد من سيطرته على الكون ، فإن مثل هذا الطموح (إن جازت تسميته بهذا الاسم) إنما هو أشرف وأنبل من النوعين السابقين معا . على أن سيطرة الإنسان على الأشياء إنما تقوم على الفنون العملية والعلوم وحدها إذ أن الطبيعة لا تُحكّم إلا بإطاعتها .

(١) الإشارة هنا إلى الاعتقاد الشائع بتأثير النجوم فى حياة البشر وشؤونهم الأرضية .

« نلاحظ أولاً أن استحداث الاختراعات العظيمة يبدو عملاً من أروع الأعمال البشرية ؛ وعلى هذا النحو نظر الأقدمون إلى هذه المسألة : ذلك لأنهم كانوا يخلعون ألقاب الشرف الإلهية على أصحاب المخترعات ، ولكنهم كانوا يكتفون بألقاب انشرف البطولية على أولئك الذين أثبتوا امتيازاً فى الشئون المدنية (كموئسى المدن والإمبراطوريات ، والمشرعين ، ومحرمى بلادهم من بوئس مقيم ، وقاهرى الطغاة ، وأمثالهم) . ولو قارن المرء بين الفئتين على النحو الصحيح ، لوجد أن القدماء كانوا على حق فى حكمهم : ذلك لأن الفوائد المكتسبة من الاختراعات يمكن أن تعم البشر عامة ، على حين أن الفوائد المدنية تقتصر على مواضع خاصة بعينها ؛ كما أن هذه الأخيرة لا تدوم إلا وقتاً معلوماً ، أما الأولى فأنورها باقى إلى أبد الدهر . كذلك فإن الإصلاح المدنى قليلاً ما يتم دون عنف واضطراب ، على حين أن المخترعات نعمة وفائدة لا تؤذى ولا تضر أحداً وفضلاً عن ذلك ، فليتأمل المرء الفارق الهائل بين حياة الناس فى أرقى البلاد الأوروبية ، وبين حياتهم فى أية منطقة همجية من جزر الهند الجديدة ، وسيجد أن هذا الفارق قد بلغ من الضخامة حداً يجعل الإنسان أشبه ما يكون بالإله بالنسبة إلى الإنسان ، ليس فقط بفضل تبادل المساعدة والمنافع ، وإنما بفضل الحالة السائدة لدى الإنسان فى كلتا الحالتين ، وهى نتيجة فنون الإنسان وصنائه ، لا نتيجة التربة أو المناخ .



الكامل في التاريخ لابن الأثير

بمستم

الدكتور سعيد عبد الفتاح عاشور

أستاذ تاريخ العصور الوسطى المساعد كلية الآداب - جامعة القاهرة

بالجزرى . وجزيرة ابن عمر بلدة بينها وبين الموصل ثلاثة أيام سميت بالجزيرة لأن نهر دجلة يحيط بها من ثلاث جهات ، ذكر ياقوت الحموى في معجم البلدان أن أول من عمرها هو الحسن بن عمر بن الخطاب التغلبى حوالى سنة ٢٥٠ هـ ، فى حين يؤكد ابن خلكان أنها منسوبة إلى رجل بناها اسمه عبد العزيز بن عمر .

ومهما يكن من أمر فقد شب المؤرخ ابن الأثير فى جزيرة ابن عمر - أو الجزيرة العمرية - كما أسماها السبكى فى طبقات الشافعية ، ثم سار صحبة والده وأخوته إلى الموصل حيث استقروا جميعاً فيها . وهناك فى الموصل وجد عز الدين ابن الأثير مجالا واسعاً لنشاطه والتزود بالعلم والمعرفة ، فسمع من خطيب الموصل أبى الفضل عبدالله بن أحمد الطوسى ومن أبى الفرج يحيى الثقفى ومن مسلم بن على السنجى ومن فى طبقته : ولم يلبث ابن الأثير أن عرف بالفضل والعلم ، فحظى بعطف صاحب الموصل الذى استفسره فى بعض الأمور من جهة وأوفده سفيراً إلى أولى الأمر فى بغداد من جهة أخرى . وهكذا أتاحت الفرصة لابن الأثير لكى يطلع على كثير من بواطن الأمور السياسية فى المشرق الإسلامى على أيامه ؛ فضلاً عن أنه كان ينتهز فرصة

كانوا ثلاثة إخوة أشهر كل منهم باسم « ابن الأثير » ، وعرفوا جميعاً بالعلم والفضل ، مما خلد اسمهم بين أعلام العرب وأعظم مؤلفيهم وعلمائهم . أما أكبر الأخوة الثلاثة فهو مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الذى ولد سنة ٥٤٤ هـ (١١٤٩ م) وتوفى بالموصل سنة ٦٠٦ هـ (١٢١٠ م) ، وقد كرس حياته لدراسة القرآن والحديث والنحو ، وله مؤلفات ذكرها ابن خلكان عندما ترجم له فى وفيات الأعيان (طبعة بولاق ص ٥٥٧ - ٥٥٨) . وأما أصغر الإخوة الثلاثة فهو ضياء الدين أبو الفتح نصرالله الذى ولد فى الجزيرة سنة ٥٥٨ هـ (١١٦٣ م) وتوفى فى بغداد سنة ٦٣٧ هـ (١٢٣٩ م) ، وقد أشهر بجودة أسلوبه ، ويعتبر كتبه « المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر » من أهم المراجع فى علم البلاغة . وله مؤلفات أخرى ذكرها ابن خلكان وبروكلمان .

على أن الذى يهمنا فى بحثنا هذا هو الأخ الأوسط أو الثانى ، وهو عز الدين أبو الحسن على بن أبى الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيبانى المعروف بابن الأثير الجزرى . ولد سنة خمس وخمسين وخمسمائة للهجرة (١١٦٠ م) فى جزيرة ابن عمر ، ونسب إليها فعرف

تردده على بغداد لسمع فيها من مشايخها مثل أبي القاسم يعيش بن صدقة الشافعي وأبي أحمد عبد الوهاب بن علي الصوفي وعبد المؤمن بن كليب وعبد الوهاب بن سكينه وغيرهم من كبار الفقهاء والعلماء .

ثم إن ابن الأثير رحل إلى الشام ، فتردد على دمشق وحلب والقدس . من ذلك ما يرويه ابن خلكان من أنه عندما زار حلب في أواخر سنة ست وعشرين وسبعمائة للهجرة . وجد عز الدين ابن الأثير مقبياً بحلب في صورة الضيف عند الطواشي شهاب الدين طغرل الخادم أتابك الملك العزيز ابن الملك الظاهر صاحب حلب . ويمضي ابن خلكان في روايته فيقول إن الطواشي المذكور كان كثير الإقبال على ابن الأثير حسن الاعتقاد فيه مكرماً له . ثم أتاحت الفرصة لابن خلكان ليجتمع بابن الأثير « فوجدته رجلاً مكملًا في الفضائل وكرم الأخلاق وكثرة التواضع ، فلازمت التردد إليه ، وكانت بينه وبين الوالد رحمه الله تعالى مؤانسة أكيدة فكان بسببها يبالغ في الرعاية والاكرام » .

وفي أثناء سنة سبع وعشرين وسبعمائة سافر ابن الأثير إلى دمشق حيث سمع من أبي القاسم بن صصرى وزين الأمناء ، ثم عاد إلى حلب سنة ثمان وعشرين حيث استأنف الاتصال به « على عادة التردد والملازمة » ابن خلكان . ولم تطل إقامة ابن الأثير في حلب تلك المرة ، وإنما توجه إلى الموصل : حيث عكف في أواخر عمره على الحديث ، حتى توفي بالموصل في شعبان وقيل في رمضان سنة ثلاثين وسبعمائة للهجرة (١٢٣٤ م) .

وهكذا يبدو لنا من دراسة تاريخ حياة عز الدين ابن الأثير أنه عاش منقطعاً للعلم تحصيلًا وتذريباً ، « فسمع العالي والنازل » على قول السبكي في طبقات الشافعية ، وروى عنه كثيرون مثل الزينبي والشهاب القوصي والمجد بن أبي جزادة والشرف بن عساكر وسنقر القضاعي ، وغيرهم ممن اعتبرهم السبكي « من

أشياخ شيوختنا » . وليس أدل على مكانة ابن الأثير العلمية من أن عالماً مثل أبي محمد التستري يشير إليه فيقول « وذكر شيوختنا ابن الأثير في تاريخه . . » . أما ابن خلكان فيقول عن ابن الأثير « إن بيته كان مجمع الفضل لأهل الموصل والواردين عليها . وكان إماماً في حفظ الحديث ومعرفته وما يتعلق به ، وحافظاً للتواريخ المتقدمة والمتأخرة ، وخبيراً بأنساب العرب وأيامهم ووقائعهم وأخبارهم » .

على أن ابن الأثير لم يكن محصلاً للعلم ومدرساً فحسب ؛ بل كان مؤلفاً نشيطاً ومصنفًا بارعاً ، استطاع أن يخلد اسمه بين كبار المؤرخين وفطاحل الكتاب المسلمين . والمعروف لدينا من كتب عز الدين بن الأثير ومصنفاته ما يلي :

أولاً : اختصر ابن الأثير كتاب الأنساب لأبي سعد عبد الكريم السمعاني ، واستدرك عليه فيه مواضع ، ونبه إلى أغلاط وأخطاء ، وزاد عليه أشياء أهلها السمعاني . وقد سمي ابن الأثير هذا المختصر باسم « اللباب » ، ووصف ابن خلكان هذا الكتاب بأنه « مفيد جداً ، وأكثر ما يوجد اليوم بأيدي الناس هذا المختصر ، وهو في ثلاثة مجلدات والأصل في ثمانية ، وهو عزيز الوجود ، ولم أره سوى مرة واحدة في مدينة حلب ، ولم يصل إلى الديار المصرية سوى المختصر المذكور » . وبعد ابن الأثير جاء السيوطي فاختصر كتاب اللباب وأسمى مختصره الجديد « لب اللباب » . ثانياً : ألف ابن الأثير كتاباً في ستة مجلدات كُتِبَ في تاريخ الصحابة ، أسماه « أسد الغابة في معرفة الصحابة » والكتاب عبارة عن معجم مرتب على حروف الهجاء ، وقد طبع في القاهرة في خمسة أجزاء سنة ١٢٥٨ هـ .

ثالثاً : ألف ابن الأثير تاريخاً للموصل في عهد أسرة عماد الدين زنكي وقد سمي هذا الكتاب « التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية » ، بدأه بسرد أخبار قسم

الدولة آقسنقر - والد عماد الدين زنكى - سنة ٤٧٧ هـ ،
ثم عالج فيه تاريخ الزنكيين وامتداد نفوذهم إلى الشام
في عصر الحروب الصليبية ، حتى اختتم كتابه أخيراً
بالمملك القاهر مسعود بن نور الدين أرسلان شاه سنة
٦٠٧ هـ . ويعتبر هذا الكتاب مرجعاً هاماً من مراجع
الحروب الصليبية - وبخاصة على عصر عماد الدين زنكى
ونور الدين محمود - ؛ فضلاً عما فيه من معلومات ممتعة
عن أحوال الموصل والحياة فيها ونظم الزنكيين . وقد
نشر هذا الكتاب المستشرق دى سلين ضمن مجموعة
مؤرخى الحروب الصليبية ، التي طبعت في باريس في
القرن التاسع عشر ؛ كما قام بتصحيحه ونشره أخيراً
الأستاذ عبد القادر طليبات وطبع بالقاهرة سنة ١٩٦٣ م
رابعا : أما أهم المؤلفات ابن الأثير فهو كتابه
« الكامل في التاريخ » . وهذا الكتاب الذى يعتبر بحق
أشهر تصانيف ابن الأثير وأعظم مؤلفاته ، هو موضوع
دراستنا في هذا البحث .

والواقع أننا نلاحظ من ثنايا عرضنا السريع السابق
لمصنفات ابن الأثير ، اهتماماً خاصاً منه بدراسة التاريخ
بحيث نستطيع أن نقرر إن مصنفاته الأربعة السابق
الإشارة إليها تدخل جميعها في دائرة التاريخ . ويبدو
أن ابن الأثير اكتسب هذه الحاسة التاريخية في صباه ،
إذ يروى في مقدمة كتابه « التاريخ الباهر » أن والده
كثيراً ما كان يحدثه عن الموصل وأخبار ملوكها من
بنى زنكى . هذا إلى أن ابن الأثير يحكى عن نفسه في
مقدمة كتابه الكامل ، فيقول : « لم أزل محباً لمطالعة
كتب التواريخ ومعرفة ما فيها ، مؤثر للاطلاع على
الجلي من حوادثها وخافها ، مائلاً إلى المعارف والآداب
والتجارب المودعة في مطاويها . . . » .

وكان من الطبعي أن يفكر عالم يتمتع بهذه الملكة
التاريخية في تأليف كتاب عام في التاريخ يجمع سير
الأولين وأخبارهم ويكون مرجعاً للآخرين يستمدون
منه الحقائق والعظات . ويحدثنا المؤرخ ابن الأثير نفسه

عن الحوافز التي دفعته إلى تأليف كتابه « الكامل في
التاريخ » ، فيقول إنه أخذ يتأمل كتب التاريخ المتداولة
على أيامه ، فوجدها « متباعدة في تحصيل الغرض ، يكاد
جوهر المعرفة بها يستحيل إلى العرض » . فبينما بعضها
مطول بصورة تثير الملل لكثرة ما بها من روايات
وأسانيد ؛ إذا بالبعض الآخر يسرف في الإيجاز لدرجة
تحجب ضوء الحقيقة ولا تجلى غامضها . هذا إلى أن
ابن الأثير أخذ على المؤرخين السابقين الذين قرأ لهم
عدم استطاعتهم التفرقة بين الهام والأهم « فترك كلهم
العظيم من الحوادث والمشهور من الكائنات ، وسود
كثير منهم الأوراق بصغائر الأمور ، التي الاعراض
عنها أولى وترك تسطيرها أخرى ، كقولهم : خلع فلان
الذى صاحب العيار ، وزاد رطلا في الأسعار ؛
وأكرم فلان وأهين فلان ! ! » .

هذا إلى أن ابن الأثير عاب على المؤرخين السابقين
أن كلا منهم أرخ إلى الوقت الذى عاش فيه ، ثم جاء
بعده من ذيل عليه وأضاف ما استجد بعد تاريخه .
ومعنى ذلك أن كتابات المؤرخين المتأخرين زمنياً
اتصفت بالجمود لأنهم لم يحاولوا تمحيص الحقائق التي
كتبها من سبقهم وإنما تركوها كما هي وذبلوا عليها
وأبقوا على ما فيها من خلل وعيوب . ثم إن ابن الأثير
أخذ على الكتابات التاريخية التي اطلع عليها عدم مراعاة
التوازن بين أجزائها ، فالمؤرخ الشرقى أهتم بأحوال
المشرق ولم يعط المغرب حقه من العناية في كتابته ؛
وإذا كان المؤلف مغرباً أهمل أحوال المشرق وركز
عنايته في المغرب وحده ؛ « فكان الطالب إذا أراد أن
يطالع تاريخاً احتاج إلى مجلدات كثيرة وكتب متعددة
مع ما فيها من الإخلال والإملا ! ! » .

وهكذا يبدو لنا أن ابن الأثير عندما شرع في
كتابة تاريخه الكامل كان غير راض عن المنهج الذى
اتبعه غيره من المؤرخين المسلمين ، وإنما حاول أن
يقف على الأخطاء التي وقع فيها أولئك المؤرخون وأن

يتجنب هو تلك الأخطاء في كتابته . وبعبارة أخرى فان ابن الأثير لم يكن مرتجلاً في كتابته ، ولم يقف عن حد محاكاة من سبقه من المؤرخين والنقل عنهم ، وإنما أراد أن يضع لنفسه منهجاً جديداً في كتابة التاريخ ، وهذا هو السر في المكانة الخاصة والأهمية الواضحة التي يحظى بها كتاب الكامل في التاريخ عند المشتغلين بالتاريخ على مر العصور .

ولكن إلى أي حد نجح ابن الأثير في تحقيق أهدافه وإلى أي مدى استطاع أن يتجنب العيوب التي أخذها على غيره من كتاب التاريخ ؟ الواقع إن المشتغل منا بدراسة التاريخ يرجع إلى مراجع التاريخ الإسلامي حتى القرن السابع للهجرة ، فيلمس في كتاب الكامل بالذات عدة خصائص ومميزات قد لا يجدها مكتملة في كتاب آخر من المراجع التي يرجع إليها ، وعندئذ لا يسعه سوى أن يشهد لابن الأثير بالبراعة والتجديد بل الأصالة في منهج البحث ومنهج كتابة التاريخ . أما هذه المميزات التي يمتاز بها كتاب الكامل في التاريخ لابن الأثير فاستطيع أن أجملها فيما يلي :

أولاً : الدقة ونجوى الحقيقة فيما يكتب ، هذا مع اتصاف كتابة ابن الأثير بالتماسك والتركيز والبساطة . والملاحظ على كتب التاريخ المعاصرة والسابقة ، والتي أخذ عن بعضها ابن الأثير ، الاسهاب وكثرة الروايات والأسانيد . فالحدث الواحد له أكثر من رواية وأكثر من قصة ، كل رواية منها وكل قصة رواها شخص معين . ولا شك في أن هذه الطريقة في كتابة التاريخ تجعل الباحث اليوم يقع في حيرة ويضيق كثيراً من الوقت والجهد وربما اعتراه الملل والسأم . ولكن ابن الأثير حذف الأسانيد واكتفى بالرواية الواحدة . وبعبارة أخرى فان ابن الأثير تحمل هو عناء مقارنة الروايات والأسانيد حتى توصل إلى الحقيقة في كل حدث من الأحداث ، ثم ذكر لنا الخلاصة الأقرب إلى الصواب ، وبذلك كفانا مؤونة الحيرة بين عدد كبير من

الروايات لا ندرى أيها تختار وأنها أقرب إلى الصواب . وفي ذلك يقول ابن الأثير نفسه « فقصدت أتم الروايات فنقلتها وأضفت إليها من غيرها ما ليس فيها ، وأودعت كل شيء مكانه ، فجاء جميع ما في تلك الحادثة على اختلاف طرقها سياقاً واحداً على ما تراه » .

ثانياً : راعى ابن الأثير في كتابه الكامل التوازن بين أقاليم العالم الإسلامي ، فلم تصرفه الأحداث التي ألت بالشرق عما كان يجري بالمغرب من تطورات ، ولم يحدث أنه انساق وراء حدث خطير في المغرب فنسى ذكر أخبار المسلمين في الهند أو فيها وراء النهر . وبذلك جاء كتاب الكامل مرجعاً شاملاً وافياً جامعاً لأكبر قدر من أخبار العالم الإسلامي - بوجه خاص - في المشرق والمغرب .

ثالثاً : والمعروف أن كتابة التاريخ في العصور القديمة والوسطى امتلأت بالقصص الخرفاء التي لا يستسيغها العقل أو المنطق . ولكن ابن الأثير لم يكن مثل غيره من كتاب التاريخ يلتمهم ما يصادفه من أخبار ويدون كل ما يقرأه أو يسمعه من قصص ، بل عرف كيف ينتقى المادة الصالحة وكيف يختار غذاءه النافع . وهو في ذلك يقول عن نفسه إنه لم يكن « كالحابط في ظلام الليالي ، ولا كمن يجمع الحصباء والآلى » .

رابعاً : اعتمد ابن الأثير في جمع مادته على أدق المراجع وأوثق الكتب . وفي ذلك يقول « على أني لم أنقل إلا من التواريخ المذكورة والكتب المشهورة ممن يعلم بصدقهم فيما نقلوه وصحة ما دونوه » . وإذا كان ابن الأثير قد حاول بقدر الامكان أن يأخذ عن المصادر الأصلية أو المعاصرة ، فإنه راعى في نفس الوقت التخصص في كل إقليم أو بلد يورخ له أو يكتب عنه . من ذلك أن ابن الأثير في أخباره عن العراق اعتمد على ابن الجوزي والمعداني ، وفي أخباره عن المغرب أخذ عن ابن شداد الصنهاجي ، وفي أخباره عن الشام

والجزيرة أفاد من كتابات ابن القلانسي والعظيمي . .
وهكذا .

هذه هي المزاي التي تجمعت في كتاب الكامل لابن الأثير ، وهي مزاي كفيفة بأن تجعله مرجعاً خالداً يستسيغه القارئ ويعول عليه الباحث والمدقق . ولكن هل معنى ذلك أنه ليس ثمة انتقادات يمكن توجيهها إلى ابن الأثير وكتابه الكامل ؟ الواقع إنه يمكن توجيه النقد إلى أي عمل ينهض به البشر . وكتاب الكامل في التاريخ مع ما فيه من حسنات ، لا يتعذر على من يريد التفتيش عن العيوب أن يعثر بين ثناياه عن مثالب بسيطة لجعلها فيما يلي :

أولاً : يؤخذ على ابن الأثير أنه لم يكن منصفاً في نظره إلى بعض الشخصيات المعاصرة . فابن الأثير بالغ في تمجيد الزنكيين وأسرف في الإشادة بهم وإضفاء حالة براقة على أعمالهم ؛ وذلك اعترافاً من ابن الأثير بفضل الزنكيين عليه وعلى بيته وأسرته . وربما دفع هذا الولاء للزنكيين المؤرخ ابن الأثير إلى التغاضي عن بعض أخطائهم وعيوبهم مكتفياً بذكر محاسنهم ومآثرهم . وفي الوقت نفسه لم يستطع ابن الأثير أن يخفي تحامله على صلاح الدين ، فحاول أن يشوه بعض أعماله ويسيء تفسير بعض تصرفاته ، ولم يترك فرصة دون أن يغمر صلاح الدين بطريق مباشر أو غير مباشر ؛ بل لقد بلغ به الأمر أن اتهم صلاح الدين بالأنانية واغتصاب السلطة من أصحابها الشرعيين ، والتخلص من خصومه عن طريق الاغتيال . والواقع إن المؤرخ منا يحد نفسه في حيرة إزاء موقف ابن الأثير من صلاح الدين . وقد حاول بعض المستشرقين وغيرهم تفسير ذلك الموقف في ضوء اطلاع ابن الأثير فقالوا إن هذا المؤرخ كان يطمع في أن يحظى بمكانة خاصة عند صلاح الدين ولكنه لم يبلغ ما تمناه . ولكن دراستنا لحياة ابن الأثير وأخلاقه لا تترك مجالاً للشك في أن ابن الأثير لم يطمع أبداً في الحصول على منصب أو وظيفة .

وكان في استطاعة ابن الأثير — بحكم ما وصل إليه من مكانة عند صاحب الموصل — أن يحصل على بعض الوظائف ، ولكن ليس هناك دليل واحد يثبت أن ابن الأثير ولي منصباً في الموصل ، وكل ما هنالك هو أنه أوفد في سفارات إلى بغداد وغيرها .

فإذا كان الأمر كذلك ، فما السر في موقف ابن الأثير من صلاح الدين ؟ إن الأمر في نظري لا يعدو شيئاً واحداً ، هو أن ولاء ابن الأثير للزنكيين دفعه إلى النفور من صلاح الدين . فابن الأثير — وهو الرجل الوفي المخلص الذي لم يترك فرصة تمر دون أن يعترف بفضل الزنكيين عليه وعلى أسرته — عز عليه أن لا يبقى ملك الدولة الواسعة التي أقام دعائمها نور الدين محمود ابن عماد الدين زنكي والتي امتدت من الفرات إلى النيل ، عز على ابن الأثير أن لا يبقى ملك هذه الدولة في قبضة أبناء نور الدين ، وأن يتجرأ رجل مثل صلاح الدين على سيده نور الدين في حياته ويستولي على دولته بعد وفاته . ولم يشفع لصلاح الدين عند المؤرخ ابن الأثير أن نور الدين لم يترك من بعده ذرية قوية تستطيع أن تحافظ على المكاسب التي حققها الزنكيون للمسلمين ، وأن صلاح الدين كان الرجل القوي الذي استطاع أن يستأنف سياسة الجهاد ضد الصليبيين على أوسع نطاق حتى باغت تلك السياسة ذروتها على يديه في عصر الحروب الصليبية .

ومهما يكن من أمر ، فانا عندما نقول إن ابن الأثير بالغ في تمجيد الزنكيين وأسرف في كراهيته لصلاح الدين ، ينبغي أن نتذكر أن ابن الأثير بشر ، وأن المؤرخ مهما يتوخى الصدق والحق فإن له قلباً يجعله يحب كما يحب البشر ويكره مثلما يكره البشر .

ثانياً : يرى بعض الكتاب أن ابن الأثير أسرف في النقل عن السابقين والمعاصرين له من المؤرخين . والواقع إنه كان لزاماً على مؤرخ مثل ابن الأثير عاش في أواخر القرن السادس وأوائل القرن السابع للهجرة أن

يبحث عن مصادر يستقى منها معلوماته عن القرون الأولى . لذلك لا عيب على ابن الأثير إذا كان قد اعتمد على بعض كتب السابقين ، لا سيما وأنه نفسه يعترف بذلك في صراحة تامة وأمانة علمية كاملة فيقول ما نصه : « ابتدأت بالتاريخ الكبير الذى صنفه الإمام أبو جعفر الطبرى ، إذ هو الكتاب المعول عند الكافة عليه والمرجوع عند الاختلاف إليه . . . فلما فرغت منه أخذت غيره من التواريخ المشهورة فطالعها ، وأضفت منها إلى ما نقلته من تاريخ الطبرى ما ليس فيه ، ووضعت كل شيء منها موضعه . . . » .

فابن الأثير إذن اعتمد في الأجزاء السبعة الأولى من كتابه الكامل على تاريخ الطبرى وأضاف إلى ما نقله عن الطبرى معلومات أخرى أخذها عن ابن الكلبي والبلاذرى والمسعودى وغيرهم ، وهذا كله لا يقلل من قيمة عمل ابن الأثير ولا ينتقص من أمانته العلمية ما دام قد اعترف بما فعل من ناحية وما دام أنه لم ينقل نقلاً حرفياً عن السابقين ، وإنما حرص دائماً - كما سبق أن أشرنا - على أن يقارن ويتمعن ويستخلص ويكمل الرواية التى ذكرها مرجع بأخرى وردت في مرجع آخر ، وفي النهاية يقدم لنا في كتابه الكامل زبدة أفكاره وقراءاته ودراساته الطويلة .

هذا عن الأجزاء السبعة الأولى من كتاب الكامل ، أما الأجزاء الأخيرة ، فإن بعض الكتاب يأخذ على ابن الأثير اعتماده على عماد الدين الكاتب ، وخاصة فيما كتبه العماد في كتابه « البرق الشامى » . ويستدل هذا الفريق من الكتاب على رأيهم بالتطابق الشديد بين ما كتبه ابن الأثير عن أخبار الحروب الصليبية وما كتبه العماد في البرق الشامى . ولكن هذا التشابه بين ابن الأثير والعماد لا يحتم أن الأول أخذ عن الثانى ، لأن الملاحظ في كتابة التاريخ في العصور الوسطى أن القصة الواحدة كانت تنتقل أحياناً عن طريق واحد إلى عدد من الكتاب ، فتأتى صورتها واحدة في عدة

كتب . ويقول المستشرق جب إن ابن الأثير كان يكتب بأسلوبه الخاص فيقرأ ويسمع ، ثم يصيغ الأخبار التى جمعها بطريقة الخاصة وبناء على ذلك فإنا لا نستطيع أن نؤكد أنه نقل بعض أخباره نقلاً حرفياً عن العماد أو غيره . وإذا فرض أن ابن الأثير اعتمد على العماد في نقل بعض أخباره ، فلا ضير في ذلك لأن هذه كانت روح العصر ، والمؤرخ أبو شامة في كتابه الروضتين أخذ كثيراً عن العماد ، ومع ذلك لا يستطيع أحد أن يقلل من قيمة كتاب الروضتين في دراسة تاريخ الشرق الأدنى في العصور الوسطى . وكان الكتاب والعلماء في تلك العصور يعتبرون أنفسهم إخوة متحابين في سبيل خدمة العلم والدين ، وما دام الأمر كذلك فإن نقل أحدهم قصة عن الآخر لا يعدو في نظرهم أن يكون نوعاً من التعاون المرغوب فيه .

ومهما يكن من أمر ، فإنا إذا حكمنا على ابن الأثير وكتابه الكامل ، وجب علينا أن نحكم عليه بروح العصر الذى عاش فيه ذلك المؤرخ لا العصر الذى نعيش فيه نحن . ومن الظلم أن نطلب من مؤرخ عاش في العصور الوسطى أن يكون على نفس المستوى الفكرى والعلمى الذى تتطلبه العصور الحديثة في القرن العشرين .

أما عن طريقة ابن الأثير في معالجته للأحداث ، فالمعروف أن الطريقة الشائعة في كتابة التاريخ في العصور الوسطى هى الطريقة الحولية ، بمعنى أن يعالج التاريخ على شكل سنوات فيتناول المؤرخ الأحداث التى حدثت في عام واحد حتى إذا ما انتهى من مردها والتعليق عليها انتقل إلى السنة التالية . وقد يستغرق الحدث الواحد بضعة أعوام ، فمتى نراه موزعاً بين عدة سنوات فلا يذكر منه المؤرخ في السنة الواحدة إلا ما حدث منه في غضون تلك السنة ، وبعد ذلك ينتقل إلى حدث آخر وثالث من أحداث السنة ، حتى إذا ما انتهت السنة واستهل سنة جديدة عاد إلى تكملة الحدث

وضبطت الأسماء المشتبهة الموثقة في الخط المختلفة في اللفظ الواردة فيه بالحروف ضبطاً يزيل الاشكال ويغني عن الأقطاف والأشكال .

وهكذا بذل ابن الأثير جهداً كبيراً في استكمال كتاب الكامل شكلاً وموضوعاً . ويذكر في مقدمته أنه بعد الجهد الكبير الذي نهض به في جمع مادة الكتاب ، انصرف عنه مدة طويلة من الزمن « لحوادث تجددت وقواطع توالى وتعددت » . وكلما ألح عليه خلانه وجلساؤه في سماع هذا الكتاب منه ليروه عنه اعتذر بعدم الفراغ منه ؛ إلى أن أن الأوان لراجع مسوداته وعندئذ « ألقيت عنى جلباب المهمل وأبطلت رداء الكسل وأحضرت الدواه وأصلحت القلم وقلت هذا أوان الشد فاشتدى زيم ، وجعلت الفراغ أهم مطلب ؛ وإذا أراد الله أمراً هياً له السبب ، وشرعت في اتمامه مسابقاً . . . » :

على أن ابن الأثير لا يريد أن ينساق وراء الغرور ، فحاول ألا يبالغ في قيمة عمله الضخم ، وقالها في لهجة تواضع العلماء « على أنى مقر بالتقصير ، فلا أقول إن الغلط سهو جرى به القلم بل أعترف بأن ما أجهل أكثر مما أعلم » . وفيما يلي عرض سريع للمادة التي حواها كتاب الكامل في التاريخ لابن الأثير :

بدأ ابن الأثير الجزء الأول من كتابه الكامل بكلمة قصيرة عن نشأة التاريخ في الإسلام ، ثم انتقل إلى خلق آدم وتبع الأنبياء حتى وصل إلى إبراهيم فتكلم عن عمارة البيت الحرام بمكة ثم عن أولاد إبراهيم وأزواجه . وبعد أن تكلم ابن الأثير عن بعض الشعوب القديمة مثل الفرس وبني إسرائيل والإسكندر ذي القرنين ، انتقل إلى ولادة المسيح ونبوته ومعجزاته وأخباره . وبعد ذلك انتقل ابن الأثير إلى ذكر أخبار الروم ، فأتى بأخبار دقيقة عن الإمبراطور قسطنطين الأول أو العظيم لا سيما الحروب بينه وبين غريمه مكسنتيوس الذي يسميه ابن الأثير مقسيانوس ، وعن

الأول بالقدر الذي تم منه في السنة الجديدة . ومع أن ابن الأثير انتقد هذه الطريقة في كتابة التاريخ لأنها تشتت الحدث الواحد بين عدة أجزاء لا تربطها رابطة من الكتاب ، إلا أنه لم يكن في وسعه أن يتخلى عن طريقة السنوات أو الحوليات في كتابة تاريخه الكامل . وقد نجح ابن الأثير في علاج العيب الرئيسي الناجم عن كتابة التاريخ على شكل سنوات ، وذلك بأن حاول بقدر الإمكان أن يذكر الحدث الواحد في مكان واحد حتى ولو كان حدوثه من الناحية الزمنية قد استغرق بضعة أعوام . وفي ذلك يقول ابن الأثير في مقدمة كتابه الكامل ما نصه « ورأيتم أيضاً يذكرون الحادثة الواحدة في سنين ، ويذكرون منها في كل شهر أشياء ، فتأتى الحادثة مقطعة لا يحصل منها على غرض ولا تفهم إلا بعد إمعان النظر ، فجمعت أنا الحادثة في موضع واحد وذكرت كل شيء منها في أى شهر أو سنة كانت ، فأئت متناسقة متتابعة ، وقد أخذ بعضها برقاب بعض . »

فاذا تكلم ابن الأثير عن ملك أو حاكم أو خليفة أو أمير فإن أعماله تأتى موزعة حسب ترتيبها الزمني بين سنوات الكتاب . أما إذا كانت الفترة التي حكمها ذلك الحاكم قصيرة « ولم تطل أيامه فأتى أذكر جميع حاله من أوله إلى آخره عند ابتداء أمره ، لأنه إذا تفرق خبره لم يعرف لأجهل به ! » .

وربما تخللت الأحداث الكبيرة أحداث أخرى صغيرة لا يريد المؤرخ ابن الأثير أن يهملها لبعض وجاهتها ولا يريد أن يحشرها وسط الأحداث الكبير فتفسد عرضها وتشوه تسلسلها ، ولذلك اختار ابن الأثير أن يفرد لهذه الأحداث الصغيرة ركناً صغيراً في نهاية كل سنة تحت عنوان « ذكر عدة حوادث » . أما الوفيات ، فقد حرص ابن الأثير على ذكرها في ختام كل سنة ، فيترجم تراجم قصيرة لمن توفى في السنة المؤرخ لها من « مشهورى العلماء والأعيان والفضلاء ؛

أسباب اعتناق قسطنطين المسيحية وتأسيس مدينة القسطنطينية . كذلك أشار ابن الأثير إلى أن الإمبراطور قسطنطين هو أول من دعا لعقد مجمع مسكوني في المسيحية ، وهو مجمع نيقية الذي أسماه ابن الأثير « السهودس الأول » ولفظ سهودس مأخوذ بوضوح من لفظ Synod بمعنى مجمع ديني في المسيحية .

وهكذا يستمر ابن الأثير في رواية كثير من الأخبار الطريفة الواقعية عن الروم حتى يصل إلى هرقل ، وبه تبدأ الطبقة الثالثة من ملوك الروم بعد هجرة الرسول محمد عليه الصلاة والسلام . وبعد أن يتناول ابن الأثير بعضاً من أخبار العرب في الجاهلية ، وعلاقتهم بالفرس من ناحية وبالروم من ناحية أخرى وبالخبشة من ناحية ثالثة ، يختتم الجزء الأول من كتابه الكامل بالكلام عن أيام العرب في الجاهلية .

أما الجزء الثاني فيستهل ابن الأثير بنسب النبي محمد عليه الصلاة والسلام وذكر أخبار آبائه وأجداده ، ثم يتناول السيرة النبوية قبل الوحي وبعده . فاذا وصل ابن الأثير إلى ذكر هجرة الرسول ، بدأ لأول مرة يتبع نظام السنوات في تأريخه للأحداث ، فيذكر ما كان من أخبار في أول سنة من الهجرة ، ثم يذكر العبارة المألوفة « ثم دخلت السنة الثانية من الهجرة » . . . وهكذا ينتقل ابن الأثير بالتأريخ من سنة لأخرى فيذكر أخبار الغزوات والسرايا وفتح مكة وحجة الوداع . وبعد أن يتوقف قليلاً ليدكر عدد غزوات الرسول وخجاته وصفاته الجسمانية والخلقية وأسماءه وأزواجه وسرايه وأولاده ومواليه . . . ينتقل إلى سنة إحدى عشرة للهجرة فيستهلها بمرض الرسول عليه الصلاة والسلام ووفاته ، وما أعقب ذلك من خلافة أبي بكر . ويتكلم ابن الأثير عن أهم الأحداث في خلافة أبي بكر ، مثل حرب الردة وحركة الفتوح الإسلامية ضد الفرس والروم حتى وفاة أبي بكر سنة ثلاث عشرة للهجرة ، فينتقل ابن الأثير إلى خلافة عمر ، ويختتم الجزء الثاني

من كتابه بأخبار فتح مصر على يد عمرو بن العاص سنة عشرين للهجرة :

ويستأنف ابن الأثير في الجزء الثالث من كتابه الكلام عن عهد الخليفة عمر حتى وفاته سنة ثلاث وعشرين للهجرة ، وعندئذ ينتقل إلى عهد الخليفة عثمان بن عفان . وتستمر حركة الفتوح الإسلامية ، في عهد عثمان بن عفان ، فيتبع ابن الأثير سير الفتوح في خراسان وكرمان وسمستان من ناحية وفي إفريقية والأندلس من ناحية أخرى ، فضلاً عن الغزوات البحرية مثل فتح جزيرة قبرص سنة ثمان وعشرين وموقعة الصواري البحرية سنة إحدى وثلاثين للهجرة . وفي الوقت نفسه لم يغفل ابن الأثير التيارات الداخلية ، وأهمها سياسة الخليفة عثمان في عزل الولاة وتعيين غيرهم من ذوي قرباه ، وهي السياسة التي انتهت باثارة الفتنة الكبرى في جوف الدول الإسلامية ، وهي الفتنة التي بدأت بمقتل عثمان وقيام علي بن طالب في الخلافة ، فانتهت بمقتل علي بن أبي طالب وقيام الدولة الأموية . ويختتم ابن الأثير الجزء الثالث من كتابه الكامل بأخبار خلافة معاوية بن أبي سفيان .

ثم يبدأ ابن الأثير الجزء الرابع بسنة ستين للهجرة وأول ما فيها وفاة معاوية بن أبي سفيان . وبعد ذلك يتكلم عن الخلفاء الأمويين واحداً بعد آخر ، ويشير إلى أحوال الدولة الإسلامية في المشرق والمغرب ، وما كان من أمر مقتل الحسين رضي الله عنه واشتداد ثورات الخوارج في المشرق ، هذا كله مع عدم إغفال أخبار الغزوات الإسلامية وخاصة في أرض الروم وجزر البحر المتوسط ، فضلاً عن فتح الأندلس سنة اثنتين وتسعين للهجرة على عهد الخليفة الوليد بن عبد الملك . وأخيراً يختتم ابن الأثير الجزء الرابع من كتاب الكامل بذكر حوادث سنة خمس وتسعين للهجرة وما كان فيها من وفاة الحجاج بن يوسف .

أما الجزء الخامس فيبدأه ابن الأثير بحوادث سنة ست وتسعين للهجرة ، وفيها مات الخليفة الوليد بن عبد الملك وتولى الخلافة سليمان . ومع استمرار حركة الفتوح الإسلامية في ذلك الدور ، إلا أن الأحداث التي يذكرها ابن الأثير في عهد الخليفة سليمان ثم عمر بن عبد العزيز ، وحركات الخوارج والعلويين وغيرهم ، تعطينا فكرة واضحة عن سوء أوضاع الدولة الأموية . وقد ذكر ابن الأثير هذه الأحداث حتى كانت سنة مائة للهجرة ، فأشار إلى ابتداء الدعوة العباسية . وإذا كان ابن الأثير قد استمر بعد ذلك في تتبع أخبار الدولة الأموية في أواخر أيامها ، فإنه بين ثانيا هذه الأخبار لم يغفل الإشارة إلى العباسيين وازدياد دعوتهم ، حتى ذكر في سنة أربع وعشرين ومائة عنواناً عن ابتداء أمر أبي مسلم الخراساني ، ثم انتهى الأمر في سنة الثنتين وثلاثين ومائة بذكر ابتداء الدولة العباسية . وهكذا يستأنف ابن الأثير الكلام في أناة عن الخلفاء العباسيين وأعمالهم الداخلية والخارجية ، مع عدم اغفال بقية التيارات في العالم الإسلامي مثل أحوال الأندلس ودخول عبد الرحمن بن معاوية إليه وغزو المسلمين جزيرة صقلية . . . حتى يختم الجزء الخامس بسنة أربع وخمسين ومائة .

ثم يأتي الجزء السادس من كتاب الكامل ، وهو يبدأ بسنة خمس وخمسين ومائة وينتهي بحوادث سنة سبع وعشرين ومائتين . ومعنى ذلك أنه يعالج العصر الذهبي للدولة العباسية ، ففيه تكملة لعهد الخليفة المنصور ، ثم ذكر لعهود المهدي والمهدي والهادي والرشيد والأمين والمأمون والمعتمد والواثق .

ولا يستطيع ابن الأثير أن ينتهي من عهد الواثق في الجزء السادس فيكمل كلامه عن ذلك العهد في الجزء السابع الذي يستهله بسنة ثمان وعشرين ومائتين . وبعد الواثق يعالج ابن الأثير أوضاع العالم الإسلامي في عهود المتوكل والمنتصر والمستعين والمعز والمهتدي

والمعتمد والمعتضد والمكتفي من الخلفاء العباسيين . وفي تلك الفترة تشهد الأخبار التي أوردها ابن الأثير على مدى اضمحلال الدولة العباسية واختلال أوضاعها ، فكثرت الحركات الانفصالية ، والثورات في أرجاء الدولة ، واستأنف الروم اغاراتهم على شواطئ مصر ، واشتدت أخطار الزنج والقرامطة . . . إلى غير ذلك من الأحداث التي فصلها ابن الأثير في الجزء السابع .

أما الجزء الثامن من كتاب الكامل فيبدأه ابن الأثير بسنة خمس وتسعين ومائتين للهجرة ويختتمه بسنة تسع وستين وثلاثمائة للهجرة ، وتشمل هذه الفترة عهود الخلفاء العباسيين المعتز والقاهر والراضي والمتقي والمستكفي والمطيع والطائع . واستمرت الخلافة العباسية في ذلك الدور في تدهور مستمر نتيجة لضعف الخلفاء من ناحية واشتداد الانقسامات والخلافات الداخلية في أجزاء الدولة من ناحية ثانية . وكانت النتيجة أن تحول الروم من الدفاع إلى الهجوم ، فروى ابن الأثير كيف اندفعت جيوش الروم شرقاً حيناً تهدد أرض الجزيرة وأحياناً تهدد أرض الشام ، حتى استولى الروم على أنطاكية سنة تسع وخمسين وثلاثمائة ثم أحرقوا حماة وحمص ، وبذلك عظمت شوكة الروم وخافهم المسلمون في أقطار البلاد ، على قول ابن الأثير في حوادث سنة تسع وخمسين وثلاثمائة . وزاد من خطورة الموقف داخل العالم الإسلامي في المشرق ما يرويه ابن الأثير من نجاح الفاطميين في تأسيس دولة لهم امتدت من شمال إفريقية إلى مصر وبذلك قامت خلافة علوية قوية في القاهرة تنافس الخلافة العباسية السنية في بغداد . بل إن الانقسام المذهبي بين صفوف المسلمين ظهر على أشده في بغداد ذاتها ، فروى ابن الأثير في حوادث سنة اثنتين وستين وثلاثمائة كيف أن بعض أهل السنة في بغداد تسببوا في إحداث حريق ضخم في الكرخ - مركز الشيعة - « فاحترق فيه سبعة عشر ألف إنسان وثلاثمائة

دكان وكثير من الدور وثلاثة وثلاثون مسجداً ومن الأموال ما لا يحصى ١١ » .

ويستمر ابن الأثير في الجزء التاسع من كتابه الكامل في سرد أخبار انحلال الخلافة العباسية ، مع عدم اغفال بقية التطورات الرئيسية في مختلف أنحاء العالم الإسلامي مشرقه ومغربه . وأهم ما يصوره ابن الأثير في الجزء التاسع الذي يبدأ بسنة سبعين وثلثمائة وينتهي بسنة خمسين وأربعمائة للهجرة هو ازدياد سيطرة سلاطين بني بويه على الخلافة العباسية ، وتعصب بني بويه للمذهب الشيعي مما ترتب عليه ازدياد الفتنة التي عبرت عن نفسها بثورة البساسيري . ولم يسع الخليفة القائم العباسي سوى أن يستنجد بالسلاجقة السنين لانقاذ نفسه وخلافته ، مما ترتب عليه إحلال السلاجقة محل البويهيين في السيطرة على الخلافة العباسية .

وبالجزء العاشر من كتاب الكامل لابن الأثير يبدأ هذا الكتاب يكتسب أهمية خاصة ؛ لأنه إذا كان ابن الأثير قد اعتمد فيما كتبه في الأجزاء التسعة الأولى على ما استمده من الطبري وغير الطبري من المؤرخين السابقين ؛ فإن ابن الأثير يؤرخ في الثلاثة الأجزاء الأخيرة من كتابه الكامل لأحداث قريبة سمع بعضها عن قرب ولمس بعضها عن قرب ، بل وشارك في بعضها عن قرب أيضاً . وثمة أهمية أخرى للأجزاء الثلاثة الأخيرة من كتاب الكامل ، هي أن ابن الأثير عالج فيها عصره من أخطر عصور التاريخ الإسلامي بوجه عام والشرق الأدنى بوجه خاص ؛ وأعني به عصر الحركة الصليبية ، أو على وجه التحديد المرحلة الحاسمة النشيطة في تلك الحركة .

وأهم ما يسترعى نظرنا في الجزء العاشر الذي يبدأ بسنة إحدى وخمسين وأربعمائة وينتهي بسنة سبع وعشرين وخمسمائة ، هو ازدياد قوة السلاجقة الذين أمدوا المسلمين في المشرق بروح جديدة ودماء جديدة ، جعلت الروم مرة أخرى يتحولون من الهجوم إلى الدفاع . وقد أمدنا

ابن الأثير في الجزء العاشر من كتابه الكامل بمعلومات طيبة عن أحوال بلاد الشام - المسرح الرئيسي للحروب الصليبية - قبيل مجيء الحملة الصليبية الأولى إلى الشرق . وفي الوقت نفسه لم يغفل ابن الأثير أخبار المسلمين في المغرب والأندلس وصقلية ففراه في حوادث سنة ثمان وسبعين وأربعمائة يعيب على المسلمين في الأندلس تفرقهم وعدم وحدتهم حتى « صاروا مثل ملوك الطوائف ، فحينئذ طمع الفرنج فيهم وأخذوا كثيراً من ثغورهم » . ويظهر ابن الأثير أسفه لاستيلاء الفرنج في تلك السنة على طليطلة من المسلمين ، وهي المدينة التي وصفها بأنها « من أكبر البلاد وأحصنها ! » كذلك وصف ابن الأثير جهود ملك المرابطين يوسف بن تاشفين في إنقاذ المسلمين في الأندلس من ضغط الفرنج ، وتكلم عن موقعة الزلاقة سنة تسع وسبعين وأربعمائة . وفي حوادث سنة أربع وثمانين وأربعمائة يذكر ابن الأثير بالتفصيل كيف انتزع الفرنج جزيرة صقلية من المسلمين . ولم يفت ابن الأثير أن يشير إلى سياسة ملوك النورمان تجاه المسلمين والحضارة الإسلامية في صقلية ، فيحكى عن روبرت ملك النورمان أنه حاكى المسلمين في نظمهم « وسلك طريق المسلمين من الجنائب والحجاب والسلاحية والجنادرية وغير ذلك ، وخالف عادة الفرنج فانهم لا يعرفون شيئاً منه ، وجعل له ديوان المظالم ترفع إليه شكوى المظلومين فينصفهم ولو من ولده ، وأكرم المسلمين وقربهم ومنع عنهم الفرنج فأحبوه ... » .

وفصل لنا ابن الأثير أوضاع المسلمين في المشرق عند وصول الحملة الصليبية الأولى حتى يصل إلى سنة إحدى وتسعين وأربعمائة ، وعندئذ يستهل أخبار تلك السنة بذكر ملك الفرنج أنطاكية . ومع بداية أخبار الحروب الصليبية لا يسعنا سوى أن نتوقف قليلاً أمام حقيقة كبرى هي أن مؤرخنا ابن الأثير يعتبر قطباً من أعظم أقطاب مؤرخي الحروب الصليبية ؛ ليس

وهذا الحيك المحكم بين أطراف الحركة الصليبية في المغرب والمشرق ، لم يتوصل إليه أحد من المؤرخين المعاصرين غير ابن الأثير ، وهو يدلنا على سعة أفق هذا المؤرخ وعلى أنه كان محلاً للأحداث قبل أن يكون سارداً لها .

وبمثل هذه الروح وسعة الأفق يستمر ابن الأثير في سرد أخبار الحملة الصليبية الأولى في القرن العاشر ، وما أصاب تلك الحملة في أراضي الدولة البيزنطية من عقبات ، ثم استيلاء الصليبيين على بعض مدن الشام والجزيرة حتى استولوا على بيت المقدس وقتلوا في المسجد الأقصى « ما يزيد على سبعين ألفاً منهم جماعة كثيرة من أئمة المسلمين وعلمائهم وعبادهم وزهادهم ، ممن فارق الأوطان وجاور بذلك الموضع الشريف » .

أما الجزء الحادى عشر من كتاب الكامل فيستهله ابن الأثير بتممة سنة سبع وعشرين وخمسمائة ثم يستأنف سير الأحداث حتى يختتم ذلك الجزء بذكر حوادث سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة . وأهم أحداث تلك الفترة هي ازدياد نفوذ البيت الزنكى ، ونجاح نور الدين محمود في اتحام الجبهة الإسلامية المتحدة الممتدة من القرات إلى النيل ، ثم نجاح صلاح الدين في أن يرث سيده نور الدين في دولته الواسعة ويحافظ على وحدة تلك الجبهة لبدأ حركة الجهاد ضد الصليبيين على نطاق واسع . وجميع تلك الأحداث يتبناها ابن الأثير في الجزء الحادى عشر من كتابه الكامل في دقة بالغة ، مع حرص على التعليق عليها تعليقاً قوياً مناسباً يدل على يقظته وانفعاله بالأحداث التى يؤرخ لها . ولم يقلل من دقة ابن الأثير وأمانته العلمية في هذا الجزء إلا ما يلاحظه الباحث المدقق من تحامل على صلاح الدين ، كما سبق أن أشرنا . فابن الأثير عندما يتكلم عن قيام صلاح الدين في ملك مصر في حوادث سنة أربع وستين وخمسمائة ، يقول إن صلاح الدين أنشأ هذه الدولة وعظمها « وصار كأنه أول لها » وفي عبارة « كأنه » هذه نوع من الغمز

فقط لأنه شاهد وعاصر حلقة من أهم حلقات تلك الحروب ، بل لأنه شارك فعلاً في تلك الحروب ، فكان ضمن عساكر الموصل الذين عملوا تحت راية صلاح الدين سنة ٥٧٤ هـ . ثم إن أهمية ابن الأثير بين مؤرخى الحروب الصليبية لا ترجع فقط إلى دقته فيما سرده وأمانته فيما سطره ، بل أيضاً لأنه فيما ذكره من أحداث لم يكن مجرد سارد ، بل كان في كثير من الحالات شارحاً للأحداث ناقداً لما لم يعجبه منها ، حريصاً على أن يثبت رأيه الخاص في كثير من المواضع . وتتضح سعة أفق ابن الأثير وبعد نظره وحصافة رأيه في أنه لم ينظر إلى الحروب الصليبية - مثل غيره من المؤرخين - نظرة ضيقة ، ويعتبرها مجرد هجمات قام بها الفرنج على بلاد المسلمين في الشرق الأدنى ؛ وإنما اعتبرها حركة شاملة أراد بها الأوروبيون المسيحيون تطويق العالم الإسلامى مغربه ومشرقه . وبعبارة أخرى فإن ابن الأثير لم يفصل بين هجمات الفرنج على الشام في أواخر القرن الخامس للهجرة وبداية هجومهم قبل ذلك بسنوات قليلة على المسلمين في صقلية والأندلس وإنما رأى أن جميع تلك الهجمات التى تعرض لها المسلمون في المغرب والمشرق إنما هي أطراف لحركة واحدة ضخمة شاملة .

انظر إلى ابن الأثير وهو يستهل كلامه عن الحملة الصليبية الأولى ، واستيلاء الصليبيين على أنطاكية ، سنة إحدى وتسعين وأربعمائة بالعبارة الآتية : « كان ابتداء ظهور دولة الفرنج واشتداد أمرهم وخروجهم إلى بلاد الإسلام واستيلائهم على بعضها سنة ثمان وسبعين وأربعمائة ، فلكوا مدينة طليطلة وغيرها من بلاد الأندلس وقد تقدم ذكر ذلك . ثم قصدوا سنة أربع وثمانين وأربعمائة جزيرة صقلية وملكوها - وقد ذكرته أيضاً - وتطرقوا إلى أطراف إفريقية فلكوا منها شيئاً وأخذ منهم ، ثم ملكوا غيره على ما تراه ، فلما كانت سنة تسعين وأربعمائة خرجوا إلى بلاد الشام » .

فما يتعلق بالحملة الصليبية الثالثة، وما كان بين صلاح الدين وريتشارد من مصادمات وعلاقات . ولم يكف ابن الأثير في هذا الجزء أيضاً عن محاولة اتهام صلاح الدين ، فاتهمه في حوادث سنة ثمان وثمانين وخمسمائة هجرية بأنه هو الذى دبر مقتل كونراد دى مونتفرات الذى رشحه أمراء الصليبيين ملكاً على مملكة بيت المقدس الصليبية . والغريب أن ابن الأثير هو المؤرخ الوحيد الذى وجه هذه التهمة إلى صلاح الدين ، بل لقد اتهمه أيضاً بتدبير مؤامرة لقتل الملك ريتشارد نفسه ، في الوقت الذى تجمع المراجع على أن صلاح الدين أرسل إلى خصمه ريتشارد أثناء مرضه الأطباء والفاكهة والماء المثلج ! !

على أنه إذا كان ابن الأثير قد تحامل على صلاح الدين في حياته فإنه لم يملك سوى أن يترحم عليه بعد وفاته بكلمة طيبة ذكرها في حوادث سنة تسع وثمانين وخمسمائة فقال « وكان رحمه الله كريماً حليماً حسن الأخلاق متواضعاً صبوراً على ما يكره ، كثير التغافل عن ذنوب أصحابه ، يسمع من أحدهم ما يكره ولا يعلم بذلك ولا يتغير عليه » .

ويتابع ابن الأثير أخبار المسلمين في المشرق والمغرب بعد صلاح الدين ، وما آل إليه أمرهم من تفكك في الوقت الذى تعرضوا لهجمات الصليبيين من الغرب وهجمات التتر من الشرق الأمر الذى جعل المؤرخ ابن الأثير يرسل زفرة عميقة عبر عنها قلمه في حوادث سنة سبع عشرة وسمائة فيقول « لم يتل المسلمين أذى وشدة منذ جاء النبي صلى الله عليه وسلم إلى هذا الوقت مثل ما دفعوا إليه الآن . هذا العدو الكافر التتر قد وطئوا بلاد ما وراء النهر وملكوها وخربوها . والعدو الآخر الفرنج قد ظهر من بلادهم في أقصى بلاد الروم بين الغرب والشمال ووصلوا إلى مصر فلكوا مثل دمياط وأقاموا فيها . ولم يقدر المسلمون على ازعاجهم

لا يخفى على الباحث المدقق . وبعد ذلك يتعجب ابن الأثير ويقول إن الملك بعد وفاة صلاح الدين لم يبق في أعقابهم وإنما انتقل إلى أعقاب أخيه العادل . ولا يتحرج ابن الأثير من أن يعلق على هذه الظاهرة بأنها عقوبة الله لأن الحاكم الذى « يكثر ويأخذ الملك وقلوب من كان فيه متعلقة به فلهاذا يحرمه الله أعقابهم ومن يفعل ذلك من أجلهم عقوبة له ! » . وهكذا أظهر ابن الأثير صلاح الدين في صورة الرجل الآثم المغتصب الذى يستحق عقوبة الله ! بل إن ابن الأثير لا يبالي باتهام صلاح الدين بالتآمر على قتل ابن عمه ناصر الدين محمد بن شيركوه ، وذلك في حوادث سنة إحدى وثمانين وخمسمائة . وبدلاً من أن ينفي ابن الأثير على جهود صلاح الدين في حركة الجهاد ، نراه يتصيد الفرص لنقده ، فيتهمه بعدم الحزم والتفريط والتساهل ويقول إنه المسئول عن عدم استطاعة المسلمين الاستيلاء على مدينة صور لأنه ترك البقايا الصليبية بعد حطين تخرج آمنة إلى صور ؛ ثم يعقب على ذلك كله في حوادث سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة بعبارة « إن الملك لا ينبغي أن يترك الحزم وإن ساعدته الأقدار ، فلن يعجز حازماً خبيراً له من أن يظفر مفزاً مضيقاً للحزم » .

وعلى هذا النحو يمضي ابن الأثير حتى نهاية الجزء الحادى عشر من كتابه يسرد أخبار صلاح الدين والجهاد ، وهو في الوقت نفسه يتابع كل حدث هام يتصل بالخلافة العباسية أو بالسلاجقة أو بالمسلمين في المغرب والأندلس والهند، أو بالروم وعلاقتهم بالمسلمين من ناحية وبالصليبيين من ناحية أخرى .

أما الجزء الثانى عشر والأخير من كتاب الكامل ، فيبدأه ابن الأثير بسنة أربع وثمانين وخمسمائة ويختتمه بسنة ثمان وعشرين وسمائة . وهو يتبع في هذا الجزء أخبار صلاح الدين وانتصاراته على الصليبيين لا سيما

عنها ولا اخراجهم منها ؛ وباقى ديار مصر فى خطر .
فانا لله وإنا إليه راجعون ، ولا حول ولا قوة إلا بالله
العلى العظيم

وبعد ، فهذا عرض موجز لكتاب الكامل فى
التاريخ لابن الأثير ، ومنه يتضح أن ابن الأثير يحتل
مكانة خاصة بارزة بين فطاحل المؤرخين المسلمين ،
وأن كتابه الكامل يعتبر دائرة معارف ضخمة فى
التاريخ الإسلامى حتى سنة ٦٢٨ هـ ، فضلا عن أنه
يعتبر مرجعاً أصيلاً من مراجع الحروب الصليبية .

فلا عجب إذا فطن المستشرقون منذ وقت مبكر إلى
خطورة كتاب الكامل فى التاريخ لابن الأثير فنشره
تورنبرج وطبعه فى ليدن فى ١٢ مجلداً وفرغ من طبعه
بأكمله سنة ١٨٧٦ . كذلك اقتبس منه المستشرق دى
سليمان كل ما جاء فيه من أخبار عن الحروب الصليبية
ونشرها فى مجموعة مؤرخى الحروب الصليبية مع
ترجمة فرنسية للمتن العربى وطبع فى باريس سنة
١٨٨٧ . أما فى مصر فقد طبع كتاب الكامل عدة
طباعات ، أشهرها طبعة بولاق سنة ١٢٩٠ هـ (١٨٧٣ م)
وهى الطبعة التى اعتمدنا عليها فى كتابة هذا البحث .

شواهد ومقتطفات من كتاب الكامل فى التاريخ لابن الأثير

وقفوا على ما فيها من سيرة أهل الجور والعدوان
ورأوا مدونة فى الكتب يتناقضها الناس فيرونها خلف
عن ساف ، ونظروا إلى ما أعقبت من سوء الذكر
وقبيح الأحلوة وخراب البلاد وهلاك العباد وذهاب
الأموال وفساد الأحوال ، استعجبوها وأعرضوا عنها
واطرحوها ؛ وإذا رأوا سيرة الولاة العادلين وحسنها
وما يتبعهم من الذكر الجميل بعد ذهابهم وأن بلادهم
وممالكهم عمرت وأموالها درت ، استحسنا ذلك ورغبوا
فيه وثابروا عليه . . . ومنها ما يحصل للإنسان من
التجارب والمعرفة بالحوادث وما قصير إليه عواقبها ،
فانه لا يحدث أمراً إلا قد تقدم هو أو نظيره ، فيزداد
بنلك عقلاً ، ويصبح لأن يقتدى به أهلاً . ولقد أحسن
القائل حين يقول :

رأيت العقل عقلياً فطبيع ومسموع
فلا ينفع مسموع إذا لم يكن مطبوع
كما لا تنفع الشمس وضوء الشمس ممنوع

يقول ابن الأثير فى مقدمة كتابه عن التاريخ
وأهميته : « ولقد رأيت جماعة ممن يدعى المعرفة
والدراية يظن بنفسه التبحر فى العلم والرواية يحترق
التواريخ ويزدريها ويعرض عنها ويلغنها ، ظناً منه أن
غاية فائدتها إنما هو القصص والأخبار ونهاية معرفتها
الأحاديث والأسماء . وهذه حال من اقتصر على
القشر دون اللب نظره . . . ومن رزقه الله طبعاً سليماً
وهده صراطاً مستقيماً علم أن فوائدها كثيرة ومنافعها
الدينية والأخروية حجة غزيرة ، وما نحن نذكر
شيئاً مما ظهر لنا فيها . . . »

فأما فوائدها الدينية ، فنها أن الإنسان لا يخفى
أنه بحب البقاء ويؤثر أنه يكون فى زمرة الأحياء ،
فيا ليت شعرى أى فرق بين ما رآه أمس أو سمعه وبين
ما قرأه فى الكتب المتضمنة أخبار الماضين وحوادث
المتقدمين ؛ فإذا طالعها فكأنه عاصرهم ، وإذا علمها فكأنه
حاضرهم . ومنها أن الملوك ومن إليهم الأمر والنهى إذا

ومنها ما يتجمل به الإنسان في المجالس والمحافل من ذكر شيء من معارفها ، ونقل طريقة من طرائفها ، فترى الأسماع مصغية إليه والوجوه مقبلة عليه والقلوب متاملة ما يورده .

وأما الفوائد الأخروية ، فمنها أن العاقل اللبيب إذا تفكر فيها ورأى تقلب الدنيا بأهلها وتتابع نكباتها إلى أعيان قاطنيها ، وأنها سلبت نفوسهم وذخائرهم ، وأعدمت أصاغرهم وأكابرهم ؛ فلم يبق على جليل ولا حقير ، ولم يسلم من نكدها غنى ولا فقير ، زهد فيها وأعرض عنها وأقبل على التزود للآخرة منها . . .

• • •

ويقول ابن الأثير في الجزء الرابع :

ثم دخلت سنة ست وسبعين

ذكر ضرب الدراهم والدنانير الإسلامية .

وفي هذه السنة ضرب عبد الملك بن مروان الدنانير والدراهم ، وهو أول من أحدث ضربها في الإسلام فانتهج الناس بذلك . وكان سبب ضربها أنه كتب في صدور الكتب إلى الروم قل هو الله أحد ، وذكر النبي صلى الله عليه وسلم مع التاريخ . فكتب إليه ملك الروم : إنكم قد أحدثتم كذا وكذا ، فتركوه وإلا أتاكم في دنائيرنا من ذكر نبيكم ما تكرهون . فعظم ذلك عليه ، فأحضر خالد بن يزيد بن معاوية ، فاستشاره فيه ، فقال : حرم دنائيرهم واضرب للناس سكة فيها ذكر الله تعالى ، فضرب الدنانير والدراهم . . .

• • •

ويقول ابن الأثير في الجزء السادس عن بناء مدينة

سامرا :

ثم دخلت سنة عشرين ومائتين

ذكر بناء سامرا

وفي هذه السنة خرج المعتصم إلى سامرا لبنائها ، وكان سبب ذلك أنه قال إني متخوف هؤلاء الحربية أن

يصيحوا صيحة فيقتلون غلمانى ، فأريد أن أكون فوقهم فان رابى منهم شيء أتيتهم في البر والماء حتى آتى عليهم ، فخرج إليها فأعجبه مكانها . وقيل كان سبب ذلك أن المعتصم كان قد أكثر من الغلمان الأتراك فكانوا لا يزالون الواحد بعد الواحد قتيلا . وذلك أنهم كانوا جفاة يركبون الدواب فيركضونها إلى الشوارع فيصدمون الرجل والمرأة والصبي ، فيأخذهم الأبناء عن دواهم ويضربونهم ، وربما هلك بعضهم ، فتأذى بهم الناس . ثم إن المعتصم ركب يوم عيد ، فقام إليه شيخ فقال : يا أبا اسحق ، فأراد الجند ضربه فنعهم . فقال يا شيخ مالك ؟ قال : لا جزاك الله عن الجوار خيراً ، جاورتنا وجئت بهؤلاء العلوج من غلمانك الأتراك فأسكنتهم بيتنا ، فأبتمت صبياننا وأرملت بهم نسواننا وقتلت رجالنا . والمعتصم يسمع ذلك . فدخل منزله ولم ير راكباً إلى مثل ذلك اليوم ، فخرج فصلى بالناس العيد ولم يدخل بغداد ، بل سار إلى ناحية القاطول ولم يرجع إلى بغداد . قال مسرور الكبير سألنى المعتصم : أين كان الرشيد يتنزه إذا ضجر ببغداد ؟ قلت بالقاطول ، وقد بنى هناك مدينة آثارها وسورها قائم . وكان قد خاف من الجند ما خاف المعتصم ؛ فلما وثب أهل الشام بالشام وعصوا ، خرج إلى الرقة فأقام بها وبقيت مدينة القاطول لم تستم . ولما خرج المعتصم إلى القاطول استخلف ببغداد ابنه الواثق . . . وكان ابتداء العمارة بسامرا سنة إحدى وعشرين ومائتين .

• • •

وقد ذكرنا أن ابن الأثير يجمع الحوادث الصغيرة التي لا يستحق كل منها عنواناً منفرداً ويجملها في ختام كل سنة ومن ذلك ما جاء في سنة اثنتين وثلاثين ومائتين :

ذكر عدة حوادث

في هذه السنة أصاب الحجاج في العود عطش عظيم فبلغت الشربة عدة دنانير ومات منهم خلق كثير . وفيها غدر موسى بالأندلس وخالف على عبد الرحمن بن الحكم أمير الأندلس بعد أن كان قد أوفقه وأطاعه ، وسير إليه عبد الرحمن جيشاً مع ابنه محمد . وفيها كان بالأندلس مجاعة شديدة وقحط عظيم ، وكان ابتدأه سنة اثنين وثلاثين ، فهلك فيه خلق كثير من الآدميين والدواب ويبست الأشجار ، ولم يزرع الناس شيئاً ، فخرج الناس في هذه السنة يستسقون ، فسقوا وزرعوا وزال عن الناس القحط . وفيها ولي إبراهيم بن محمد بن مصعب بلاد فارس . وفيها غرق كثير من الموصل وهلك فيه خلق قليل كانوا نحو مائة ألف إنسان ؛ وكان سبب ذلك أن المطر جاء بها عظيماً لم يسمع بمثله ، بحيث أن بعض أهلها جعل سطلاً عمقه ذراع في سعة ذراع فامتلاً ثلاث دفعات في نحو ساعة ، وزادت دجلة زيادة عظيمة فركب الماء الربيض الأسفل وشاطئ نهر سوق الأربعاء ، فدخل كثيراً من الأسواق ؛ فقليل إن أمير الموصل وهو غانم بن حميد الطوسي كفن ثلاثين ألفاً وبقي تحت المدم خلق كثير لم يحملوا ، سوى من حملة الماء . وفيها أمر الواثق بترك أعشار سفن البحر . وفيها توفي الحكم بن موسى ومحمد بن عامر القرشي مصنف الصوائف وغيرها ، ويحيى بن يحيى الغساني الدمشقي وقيل سنة ثلاث وثلاثين وقيل غير ذلك ، وأبو الحسن علي بن المغيرة الأثرم النحوي اللغوي أخذ العلم عن أبي عبيدة والأصمعي ، وفيها توفي عمرو الناقد .

• • •

ويقول ابن الأثير في الجزء العاشر من كتاب الكامل :

ثم دخلت سنة تسع وسبعين وأربعمائة .

ذكر وفاة الزلاقة بالأندلس وهزيمة الفرنج

وقد تقدم ذكر ملك الفرنج طليطلة وما فعله المعتمد بن عباد برسول الأذفونش (ألفونس) ملك الفرنج وعود المعتمد إلى أشبيلية . فلما عاد إليها وسمع مشايخ قرطبة بما جرى ورأوا قوة الفرنج وضعف المسلمين واستعانة بعض ملوكهم بالفرنج على بعض ، اجتمعوا وقالوا : هذه بلاد الأندلس قد غلب عليها الفرنج ، ولم يبق منها إلا القليل ، وإن استمرت الأحوال على ما نرى عادت نصرانية كما كانت . وساروا إلى القاضي عبدالله بن محمد بن أدهم فقالوا له : ألا تنظر إلى ما فيه المسلمون من الصغار والذلة واعطائهم الجزية بعد أن كانوا يأخذونها . وقد رأينا رأياً نعرضه عليك . قال : ما هو ؟ قالوا : نكتب إلى عرب إفريقية ونبدل لهم إذا وصلوا إلينا قاسمتناهم أموالنا وخرجنا معهم مجاهدين في سبيل الله . قال نخاف إذا وصلوا إلينا يخرجون بلادنا كما فعلوا بإفريقية ويتركون الفرنج ويبدعون بكيم ، والمرابطون أصحح منهم وأقرب إلينا . قالوا له : فكاتب أمير المسلمين وأرغب إليه ليعبر إلينا ويرسل بعض قواده ، وقدم عليهم المعتمد بن عباد وهم في ذلك ، فعرض عليه القاضي ابن أدهم ما كانوا فيه ، فقال له ابن عباد : أنت رسولى إليه في ذلك . فسار إلى أمير المسلمين يوسف بن تاشفين فأبلغه الرسالة ، وأعلمه ما فيه المسلمون من الخوف من الأذفونش . وكان أمير المسلمين بمدينة سبته ، ففى الحال أمر بعبور العساكر إلى الأندلس ، وأرسل إلى مراکش في طلب من بقى من عساكره ، فأقبلت إليه تتلو بعضها بعضاً . فلما تكاملت عنده عبر البحر وسار ، فاجتمع بالمعتمد بن عباد بأشبيلية ، وكان قد جمع عساكره أيضاً وخرج من أهل قرطبة عسكر كثير ، وقصده المطوعة من سائر بلاد الأندلس . ووصلت الأخبار إلى الأذفونش ، فجمع فرسانه وسار من

طليطلة . . . وكان الفرنج في خمسين ألفاً فتيقنوا القلب وأرسل الأذفونش إلى المعتمد في ميقات القتال ، وقصده الملك فقال : غدا السبت وبعده الأحد فيكون اللقاء يوم الاثنين . . . فوقع القتال بينهم فصر المسلمون فأشرفوا على الهزيمة ، وكان المعتمد قد أرسل إلى أمير المسلمين يعلمه بمجيء الفرنج للحرب ، فقال أحملوني إلى خيام الفرنج . فسار إليها فيناهم في القتال وصل أمير المسلمين إلى خيام الفرنج فنهاهم ، وقتل من فيها . فلما رأى الفرنج ذلك لم يبالكوا أن انهزموا وأخذهم السيف وتبعهم المعتمد من خلفهم ولقيهم أمير المسلمين من بين يديهم ووضع فيهم السيف ، فلم يفلت منهم أحد ، ونجا الأذفونش في نفر يسير . . .

* * *

ويقول ابن الأثير في الجزء الحادى عشر :
ثم دخلت سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة .

ذكر انهزام الفرنج بحطين

أصبح صلاح الدين والمسلمون يوم السبت لخمس بقين من ربيع الآخر فركبوا وتقدموا إلى الفرنج ، فركب الفرنج ودنا بعضهم من بعض ، إلا أن الفرنج قد اشتد بهم العطش واتخذوا . . . وهم يقاتلون سائرين نحو طبرية لعلهم يردون الماء ، فلما علم صلاح الدين مقصدهم صدمهم عن مرادهم ووقف بالعسكر في وجوههم وطاف بنفسه على المسلمين يحرضهم ويأمرهم بما يصلحهم وينهاهم عما يضرهم ، والناس يأترون لقوله ويقفون عنده . . . وكان بعض المتطوعة قد ألقى في تلك الأرض ناراً وكان الحشيش كثيراً فاحترق ، وكانت الريح فحملت حر النار والدخان إليهم فاجتمع عليهم العطش وحر الزمان وحر النار والدخان وحر القتال . . . فوهنوا لذلك وهناً عظيماً ، فأحاط بهم المسلمون إحاطة الدائرة بقطرها ، فارتفع من بقى من الفرنج إلى تل بناحية حطين ،

وأرادوا أن ينصبوا خيامهم ويحموا نفوسهم به ، فاشتد القتال عليهم من سائر الجهات ومنعهم عما أرادوا . . . هذا والقتل والأسر يعملان في فرسانهم ورجالهم ، فبقى الملك على التل في مقدار مائة وخمسين فارساً من الفرسان المشهورين والشجعان المذكورين . فحكى لى عن الملك الأفضل ولد صلاح الدين قال : كنت إلى جانب أبى في ذلك المصاف وهو أول مصاف شاهدته ، فلما صار ملك الفرنج على التل في تلك الجباعة ، حملوا حملة منكرة على من بازائهم من المسلمين حتى ألحقوهم بالددى . قال فظنرت إليه وقد علته كآبة واربد لونه وأمسك بلحيته وتقدم وهو يصيح : كذب الشيطان . قال : فعاد المسلمون على الفرنج فرجعوا فصعدوا إلى التل ، فلما رأيت الفرنج قد عادوا والمسلمون يتبعونهم صحت من فرحى : هزمناهم . . . فالتفت والدى إلى وقال : اسكت ، ما نهزمهم حتى تسقط تلك الخيمة (خيمة ملك الصليبيين) . قال فهو يقول لى وإذا الخيمة قد سقطت فنزل السلطان (صلاح الدين) وسجد شكراً لله تعالى فبكى من فرحته . .

ثم دخلت سنة سبع عشرة وسمائة .

ذكر خروج التتر إلى بلاد الإسلام .

لقد بقيت عدة سنين معرضاً عن ذكر هذه الحادثة استعظماً لها كارهاً لذكرها ، فأنا أقدم إليه رجلاً وأؤخر أخرى . فمن الذى يسهل عليه أن يكتب نعى الإسلام والمسلمين ومن الذين يهون عليه ذكر ذلك فيا ليت أئى لم تلدننى ، ويا ليتنى مت قبل هذا وكنت نسياً منسياً . . . ثم رأيت أن ترك ذلك لا يجدى نفعاً ، فنقول هذا الفعل يتضمن ذكر الحادثة العظمى والمصيبة الكبرى . . . فلو قال قائل إن العالم مذ خلق الله سبحانه وتعالى آدم إلى الآن لم يبتلوا بمثلها لكان صادقاً ؛ فان التواريخ لم تتضمن ما يقاربها ولا ما يذانيها . . وهؤلاء

(التتر) لم يبقوا على أحد بل قتلوا النساء والرجال والأطفال وشقوا بطون الحوامل وقتلوا الأجنة فانا لله وإنا إليه راجعون . . . فان قوماً ما خرجوا من أطراف الصين فقصدوا بلاد تركستان مثل كاشغر وبلاساغون ثم منها إلى بلاد ما وراء النهر مثل سمرقند وبخارى وغيرهما فيملكونها ويفعلون بأهلها ما نذكره ، ثم تعبر طائفة منهم إلى خراسان فيفرغون منها ملكاً وتخريباً وقتلاً ونهباً ثم يتجاوزونها إلى الري وهمذان وبلد الجبل وما فيه من البلاد إلى حد العراق . . . فلكوا أكثر المعمور من الأرض وأحسنه وأكثره عمارة وأهلاً وأعدل أهل الأرض أخلاقاً وسيرة في نحو سنة ولم يبت أحد من البلاد التي يطرقها إلا وهو خائف يتوقعهم ويتربص وصولهم إليه . ثم إنهم لا يحتاجون إلى ميرة ومدد يأتيهم فانهم معهم الأغنام والبقر والخيول وغير ذلك من

الدواب يأكلون لحومها لا غير . . . ولقد بلى الإسلام والمسلمون في هذه المدة بمصائب لم يبتل بها أحد من الأمم . منها هؤلاء التتر قبحهم الله أقبلوا من المشرق ففعلوا الأفعال التي يستعظمها كل من سمع بها ، وسأها مشروحة متصلة إن شاء الله تعالى . ومنها خروج الفرنج لعنهم الله من المغرب إلى الشام وقصدهم ديار مصر وملكهم ثغر دمياط منها ؛ وأشرفت ديار مصر والشام وغيرها على أن يملكوها لولا لطف الله تعالى ونصره عليهم ، وقد ذكرناه سنة أربع عشرة وسبائة . ومنها أن الذي سلم من هاتين الطائفتين فالسيف بينهم مسلول والفتنة قائمة على ساق ، وقد ذكرناه أيضاً . فانا لله وإنا إليه راجعون نسأل الله أن ييسر للإسلام والمسلمين نصراً من عنده فان الناصر والمعين والذاب عن الإسلام معلوم . . .



فن الشعر لهوراتوس

بعتلم
الدكتور محمد سليم سالم

أستاذ الدراسات القديمة بكلية الآداب بجامعة عين شمس

رأس هوراس فهمى بلدة فينوسيا الواقعة على الحدود بين مقاطعتي لوكانيا وأپوليا . وقد أحسن أبوه تربيته فأخذه إلى رومة وعهد به إلى أوريليوس . ولم ينس هوراس قط معلمه القامى الذى أجبره على حفظ أبيات من ترجمة أندرونيكوس لأوديسية هوميروس عن ظهر قلب مستعيناً على ذلك بالعصا . وبعد أن أتم تعليمه فى رومة ، أرسله أبوه إلى أثينة ليتم دراسته . وفى أثينة استهوته المبادئ الجمهورية فانضم إلى حزب بروتوس وأصبح تريبونا حريباً فى إحدى الكتابات الرومانية . ولكنه عاد إلى رومة بعد موقعة فيلبى Philippi بعد أن أعلن أنطونيوس وأوكتافيان عفواً عاماً . رجع ليجد حقل أبيه الذى كان قد توفى قبل عودته ، وقد احتله جندى من جيوش المنتصرين ؛ فانزوى فى وظيفة صغيرة ككاتب فى الخزانة scriba quaestorius فى مدينة رومة ، تسد ريقه وتحفظ عليه ماء وجهه . ودفعه اليأس والفاقة إلى قرض الشعر . وشعره فى تلك الفترة يعكس صور الحياة التى كان يشقى بها ، والبيئة التى كان يعيش فيها . وقد استرعى شعره نظر فرجيل وقاروس فقدماه إلى مايقيناس Maecenas ، صديق أوكتافيان وساعده الأيمن فى الأمور السياسية والشئون

أكاد أراه يزحف بقامته القصيرة وجسمه البدين على الطريق المقدس Via Sacra فى سوق رومة ، وهو غارق فى تأملاته ، منصرف بكل ذهنه إلى ما يدور بخله من أنغام سحرية ، لا يزعجه إلا رذل ثقل الظل يتقدم نحوه ويشد على يده قائلاً : كيف أنت يا أعز أصدقائى ؟ وهو لا يتركه بل يقبعه ، فاذا سأله هوراس عن حاجته ، أجابه : إنك تعرفنا . نحن من رجال الأدب . ومع ذلك فقد كان هوراس على جانب كبير من الغرور يشرح صدره ويثلج فؤاده إن أشار إليه أحد من المارة ، على عكس حبيب روحه ، فرجيل ، الذى كان يتوارى فى أقرب دار ، إن عرفه أحد فى الطريق .

ولد كوينتوس فلاكوس هوراتيوس فى الثامن من شهر ديسمبر فى سنة خمس وستين قبل الميلاد ، فهو أصغر من فرجيل بأربع سنوات وأكبر من الإمبراطور أغسطس بعامين . وكان أبوه عتيقاً ، أنجب ابنه بعد أن نال حريته ، ولذا ولد هوراس حراً خالياً من شوائب العبودية . وكان أبوه يكسب عيشه فى عمل ليس بذى شأن كتجارة السمك المملح ، وقد اقتنى مزرعة صغيرة جداً من كده وما ادخر من عمله . أما مسقط

الداخلية . وكان مايقيناس قد جمع حوله فريقاً من الشعراء كفل لهم حياة سعيدة . ولنا ندري بالدقة في أى سنة قُدِّمَ هوراس إلى مايقيناس ، ولكن يرجح أن ذلك حدث في سنة ٣٩ ق . م . ويقص علينا هوراس قصة تلك المقابلة التي اصطبغت بالصبغة الرسمية . فلم يدر فيها كلام كثير . صمت هوراس وعقد الحياء لسانه ، وكان مايقيناس كثير الصمت قليل الكلام كعادته . انتهت المقابلة وسمح هوراس بالانصراف ، ثم استدعى بعد تسعة أشهر ليصبح عضواً دائماً في هذه الندوة الأدبية .

ومنذ ذاك الوقت تغير كل شيء في حياة هوراس وأدبه : سما شعره وبرزت خصائص كان مطموسة في قصائده الأولى .

ويمكن تقسيم حياته الأدبية إلى ثلاث فترات :

(١) الفترة الأولى وهي التي نظم فيها المقطوعات الإيبودية والهجائيات وتمتد من سنة ٤١ ق . م إلى عام ٣٠ ق . م .

(٢) والفترة الثانية وهي التي تغنى فيها هوراس بأناشيده بين عامي ٣٠ ق . م و ٢٣ ق . م .

(٣) والفترة الثالثة وهي فترة رسائله الشعرية ، يضاف إليها الكتاب الرابع من الأناشيد وأنشودة الجليل carmen saeculare وهي تمتد من عام ٢٣ ق . م إلى وفاته في السابع والعشرين من شهر نوفمبر في السنة الثامنة قبل المسيح .

ومما يدل على أن فترة طويلة مضت بين الكتب الثلاثة الأولى وبين الكتاب الرابع من الأناشيد قول هوراس في مطلع هذا الكتاب الأخير :

أثيرين ، يا فينوس : مرة أخرى
حرباً خلد أوارها زمناً طويلاً ؟

أما أنشودة الجليل فمعروف أنها نظمت في سنة ١٧ ق . م لتغنيها جوقة من الشباب احتفاء بمرور سبعة قرون على تأسيس رومة .

أما المقطوعات الإيبودية فواضح أنها أول ما نظم هوراس . ففيها تعبيرات خشنة وبذاءة في الأسلوب والموضوع وتكرار في الصفات . ويبلغ عددها سبع عشرة ، وقد نظمها بين عامي ٤١ و ٣٠ كما قلنا . وكان هوراس يسميها iambi أو الإيامبيات ، ولكن النحاة هم الذين أطلقوا عليها اسم الإيبود . وفيها سار هوراس في إثر الشاعر اليوناني الفحل ، أرخيلوخوس ، الذي كان أول من أشرع قلمه في القرن السابع قبل الميلاد بالوزن الإيامبي في هجاء خصومه ومطاردتهم حتى الممات . وعلى الرغم من تأثير ذلك الهجاء اليوناني ، فقد ظل هوراس مستقلاً محتفظاً بأصالته . وإن تفوق عليه أرخيلوخوس في قوة الأسلوب ومرارة الهجاء ، فهو هوراس يمتاز بهدوء الانفعالات والجاذبية الشعرية والتحكم الملهذ . وقد استخدم هوراس في هذه المقطوعات أنغماً لم يحاولها أحد قبله أو بعده من شعراء الرومان . ومن أجمل ما كتب هوراس ذلك الثناء العاطر على الحياة الريفية الذي نكشف عند نهاية القصيدة (الثانية) أنه أحلام اليقظة التي يضعها هوراس على لسان المراهب ألفيوس الذي يسارع إلى قبض ديونه في الموعد المضروب ليعيد استثمار أمواله في اليوم التالي .

يطلق هوراس على رسائله وهجائياته اسم الأحاديث sermones وهو بهذا يعترف بأنها ليست بشعر ، وإنما هي نثر لا يتميز إلا بالنظم فحسب .

أما الشعر الرصين الذي لو مزقت أشلاؤه ، لظلت محتفظة بشاعريتها ، فيضرب له مثلاً بأبيات يقطفها من حوليات إنيوس (هجائيات ١ ، ٤ ، ٦٠ - ٦١) :

postquam Discordia taetra
Belli ferratos postis portasque refregit

يعد أن حطم الشقاق القبيح .

عضادات الحرب الحديدية وأبوابه

بالتأليف المسرحي ، إذ يظهر أن ابني پيسو كانا يرغبان في الكتابة للمسرح .

وتقسم هذه الرسالة بصفة عامة إلى أقسام ثلاثة :

١ - القسم الأول (١ - ٤١) عن الشعر عامة
poesis

٢ - القسم الثاني (٤٢ - ٢٩٤) عن شكل القصيدة
poema

٣ - القسم الثالث (٢٩٥ - ٤٧٦) عن الشاعر
poeta

وهذا هو التقسيم الثلاثي الذي ذاع واشتهر في العصر الهيلينستي وتقبله نيوتوليوس الذي كان هوراس يسير في أثره ، ورفضه فيلوديموس : لأن الشكل والموضوع في الشعر لا يمكن أن ينفصما ، ومن الخطأ مناقشة أحدهما بعيداً عن الآخر ، وهما إذا ما اتحدا ، أنتجا الأثر الحقيقي للشعر .

الوحدة

يبدأ هوراس رسالته إلى آل پيسو بالمناداة بوجوب اتباع مبدأ الوحدة والمواءمة في الشعر ، كما في بقية الفنون ، مع إباحة الحرية للشاعر والفنان أن يبتدع الواحد منهما داخل تلك الحدود . أما وجود مواضع رائعة باهرة وسط أشياء تافهة فلا يسمن أو يغني . وأكثر عيوبنا ناشئة من الجهل بقاعدة الوسط ، فن يهدف إلى الإيجاز مثلاً يكتنفه الغموض . والقاعدة الذهبية هي : حسن الاختيار ، وهو كفيل بوفرة الألفاظ وجمال الانسجام . وهذا يذكرنا بقول كاتو : أحط بموضوعك ، تأتلك الألفاظ عفواً .

الألفاظ

وكما ينبغي أن يرتب الشاعر أفكاره فيقول الآن ما ينبغي أن يقول ، ويؤجل ما يجب تأخير ، متبعاً

وقد نشر هوراس كتابين من الهجائيات ، ظهر أولهما في سنة ٢٣ ق . م وصدر بافتاحية مهداة إلى مايقيناس ، إلا أن بعض مايجو من القصائد دجيت قبل أن ينضم هوراس إلى ندوة مايقيناس . ففي الهجائية الرابعة ، نجده يتحدث عن صلة لوكيليوس بالكوميديا القديمة وعن العيوب في أسلوب لوكيليوس وفي الهجائية العاشرة يرد على من لاموه لأنه انتقد لوكيليوس . أما الكتاب الثاني من الهجائيات فقد نشر حوالي سنة ٣٠ ق . م أي بعد الكتاب الأول بثلاث سنين . كما نشر هوراس كتابين من الرسائل epistulae ظهر أولهما في سنة ٢٠ ق . م وقد صدر بافتتاحية موجهة إلى مايقيناس تحدث فيها هوراس عن نفسه وشرح فيها مذهبه في الحياة فهو لا يتبع مدرسة من مدارس الفلاسفة المعروفة ولكنه ملهم بها . أما الكتاب الثاني من الرسائل فيجوى ثلاثاً من الرسائل : الرسالة الأولى بعث بها إلى أغسطس وهو يتكلم فيها عن مشكلة القديم والحديث التي ثارت في أيامه ويدافع عن مدرسة أغسطس ضد نقادها . أما الرسالة الثانية فقد بعث بها إلى يوليوس فلوروس الذي التحق بجمعية تيربوس وصافر معه إلى الشرق . ومن الراجح أنه بقى مع تيربوس بعد رجوع أغسطس من الشرق في أكتوبر سنة ١٩ ق . م . أما الرسالة الثالثة فهي التي اشتهرت باسم فن الشعر Ars Poetica . وهذه الرسالة تحوى موجزاً للمبادئ الأولية التي وجدت في كتاب وضعه نيوتوليوس كما أشار إلى ذلك الشراح القدامى وكما أثبت المحققون الذين درسوا بقايا فيلوديموس الذي نقل الكثير من نيوتوليوس . ودون أن نزج بأنفسنا في نقاش حول التاريخ الذي كتبت فيه هذه الرسالة أو تحديد من هما الشابان اللذان بعث إليهما هوراس برسالته نسارع إلى تحليل هذه الرسالة للإحاطة بما احتوت عليه من مبادئ عامة بالشعر وأخرى خاصة

لقاعدة : المقام والمقال ، فكذلك لابد في اختيار الألفاظ من دقة وعناية وذوق . والعرف وحده هو الحكم والقاعدة والقياس في هذا الأمر .

وهوراس هنا يواجه مشكلة خالدة تتكرر في كل زمان ومكان ولكنه يحمل عبثاً خاصاً هو الدفاع عن مدرسة أغسطس ، ويظهر ذلك من قوله : لم يمنح الشعب الروماني الشعراء القسداى الحرية في ابتداع ألفاظ جديدة . ثم يضمن بهذا الحق على فرجيل وفاريوس ؟

أنواع الشعر

ولكل نوع من الشعر وزنه الذى يلائمه . فالوزن السداسى يستخدم في الملاحم وفي الشعر التعليمى . أما الوزن الخماسى فيستعمل في الرثاء وفي شكوى الحب وأنيته . أما الإيامبيات فبدأت كهجاء مرير صبه أرخيلوخوس على أعدائه . ثم اختص المسرح بالوزن الإيامبى لأنه يلائم الحوار والتشيل ويستطيع أن يتغلب على صخب النظارة . وكيف يستحق المرء لقب الشاعر إذا كان يجهل الألوان المرغوبة في كل نوع من أنواع الشعر أو يعجز عن معرفة الحدود المرسومة ؟ فأسلوب الكوميديا لا يلائم التراجيديات . ولكل موقف من المواقف التراجيدية أو الكوميديية أسلوب يلائمه .

وهذه هى نظرية أنواع الشعر genres التى ميزت كل نوع من الشعر وحددت شكله وموضوعه وسنت لكل قواعد لا يتعداها lex operis . وهذه النظرية قد يمكن أن تقبل إلى حد ما ، فقد يمكن مثلاً تقسيم الشعر إلى حماسى وغنائى ومسرحى ، لأن هذه الأقسام تعكس وجهة نظر الشاعر إلى الحياة وتبين أن الحافز إلى الشعر يأتيه من الداخل أو من الخارج .

وعندما قرر أفلاطون في محاوره أيون أن الشعر إلهام وإلهام فحسب ، حدد أنواع الشعر بالصنف الذى تختار ربات الشعر أن يلهمنه لشاعر ما . وقد شبه أفلاطون الإلهام بالجذب المغناطيسى . فإلهة الشعر تجذب الشاعر الذى يجذب بدوره منشده ، والأخير يجذب النظارة الذين يستمعون إليه . غير أن أرسطو ، وإن اقتربت بعض ألفاظه من نظرية الأنواع إلا أنه لا يمكن أن يقال إنه يؤمن بهذه الفكرة التى آمن بها نقاد الإسكندرية ، ومن بعدهم انتقلت إلى رومة . وقد طبق فيليوس باتيركولوس نظرية النشوء والاكتمال والمهرم على نشوء أى طراز من الشعر واكتماله ثم ذهابه ، وذلك لأنه بعد اكتمال أى نوع من الشعر في يد شاعر عبقري ، من البديهي أن يبحث خلفه عن ميادين أخرى .

ولا يكفى أن يكون الشعر جميلاً بل يلغى أن يكون أيضاً للذيداً وأن يخلب لب السامع فيجذبه حيث شاء . وقد استعمل هوراس هنا لفظين من ألفاظ النقد الأدبى أحدهما dulcis والثانى pulcher والأول يمس الشعور والأحاسيس ، ويشير الثانى إلى الجمال . وهو يتفق هنا مع ديونيسيوس الهاليكارناسى في التفرقة بين لفظى καλόν و ἁγόν . فقد ذكر هذا الناقد اليونانى أن أسلوب ثوكيديديس جميل فقط ، وأسلوب اكسينوفون للذيد فحسب ، أما أسلوب هيرودوت فقد جمع بين الجمال واللذة .

الانفعال هو الأساس

إن الطبيعة نفسها تهى إحساسنا سلفاً لكل انفعال من الانفعالات فهى تشرح صدورنا أو تستفزنا إلى الغضب أو تطرحنا أرضاً وتصدعنا بالهجوم الشديدة . وهى بعد ذلك تعبر عن كل انفعال بما يلائمه من لغة . فإن كان المقال مخالفاً للمقام ، ضجح النظارة بالضحك والاستهزاء .

الشخصيات التقليدية والمبتكرة

وفيا بمس شخصيات القصص المسرحية ، يحسن بالشاعر أن يبقى على خصائصهم القديمة المعروفة . فإذا صور أخيل ، بطل الإلياذة ، فليصوره ، كما فعل هوميروس ، شاباً ، نشيطاً ، سريع الغضب ، صعب المراس ، غير هيب ولا وجل ، لا يعترف بسلطان قانون ما ، وإنما يأخذ كل شيء غلاباً ومجد السيف . أما إذا اختار المؤلف موضوعاً جديداً وابتدع شخصيات جديدة ، فليحذر من التناقض في وصفها .

وليس من العسير أن ندرك أن هوراس يردد هنا ما جاء في الفصل التاسع من كتاب فن الشعر ، وفيه يذكر أرسطو أن أكبر شعراء المسرح اليوناني اختاروا موضوعات قصصهم من الأساطير المعروفة . فأيسخيلوس يقول عن قصصه : إن هي إلهيات تساقط من مائدة هوميروس . غير أن الشاعر الأثيني ، أجاثون ، ديج قصة خيالية عنوانها غير معروف بالدقة ، وربما كانت تحمل اسم أثيوس Artheus . ويقول أرسطو إن ذلك لم يقلل من أهميتها أو إمتاعها .

اختيار الموضوعات

ولما كان إبراز الأصالة في الموضوعات الشائعة أمراً شاقاً ، كان الأفضل والأسهل أن يختار المرء موضوعه إما من الأساطير المعروفة ، وإما من أشعار هوميروس . وهذا لا يمنع من إظهار قدر من الأصالة في الاختيار ومعالجة القصة القديمة ، ولا سيما إن تجنب المؤلف الترجمة الحرفية والتقليد الدقيق .

هوميروس هو القدوة

وعلى الشاعر الناشئ أن يسير في إثر هوميروس بأن يتتبع مثلاً عن البداية التي بدأ بها أحد شعراء الملاحم الذين خلفوا هوميروس : ساشدو بطالع بريام والحرب

المجسدة . فما أبسط مطلع الأوديسية الذي يقول : أنشدني ربة الشعر عن رجل شاهد مدناً كثيرة بعد سقوط طروادة واطلع على عادات أهلها ! ومن الأمور المفضلة أن يقفز القاص إلى وسط موضوعه وأن يترك التفاصيل السالفة لوضعها في حواشي القصة .

أطوار الإنسان الأربعة

ومما يعاون الإنسان على حسن التصوير وانسجامه . أن يعرف خصائص الأطوار التي يمر بها ابن آدم من طفولة وشباب ورجولة وشيخوخة . وقد ذكرها أرسطو في الجزء الثاني من كتابه ريتوريكا ، وأفاض فلاسفة العرب في شرحها . ولنضرب للقارئ مثلاً نقتطفه من كتاب الشفاء ، الخطابة ، المقالة الثالثة ، ص ١٦١ ، وفيه يشرح ابن سينا خصائص الرجولة قائلا : وأما الذين في عفوان التشيخ ، وهم الذين بلغوا أشدهم ، ولم ينحطوا ، فأخلاقهم متوسطة بين الخلقين المذكورين ، بين الشجاعة الثهورية والجن ، وبين التصديق بكل شيء والتكذيب لكل شيء . بل هم في الشجاعة على ما ينبغي . وفي التصديق على ما ينبغي . وهمهم مازجة للنافع بالجميل وللجد بالهزل . فهم أعفاء مع شجاعة . وأما الأحداث فشجعان مع نهم . كما أن الشيوخ جناء مع عفاف . ومبدأ هذه السن من ثلاثين إلى خمسة وثلاثين واستكمالها إلى الخمسين .

ولكن هذه الخصائص يجب ألا تسرد على لسان أحد من الممثلين بل يجب أن تظهر في أقوالهم وأفعالهم على المسرح ، على شريطة ألا يعرض على أعين النظارة ما تقشعر لهولة الجلود ، كقتل ميديا أولادها أو مسخ إنسان ثعباناً .

بالنسبة للأحداث التي تجري خارج القصة أو التي وقعت قبلها وليس في وسعنا أن ندرکها أو الأحداث التي وقعت من بعد وليس لنا القدرة على التنبؤ بها .

الممثلون والجوقة

ومع كل ما جرى من تغيير في المسرح اليوناني بقي عدد الممثلين محدوداً بثلاثة . وواضح من تعبير هوراس وأنه يجب ألا يقحم ممثل رابع نفسه في الحوار أن هوراس لا يرى قصر عدد أشخاص الرواية على ثلاثة . فهناك روايات يونانية يبلغ عدد أفرادها الذين يشتركون في الحوار ، دون الصامتين الذين لا يشتركون قط في الحوار ، ستة مثل مسرحية أوديب ملكا التي ألفها سوفوكليس . ولكن إن ظهر أكثر من ثلاثة على المسرح في وقت واحد ، وجب على من زاد على هذا العدد المحدد أن يلزم الصمت (muta) . ونحن نعرف أن جميع كتاب القصص الأولى قبل زمن أيسخيلوس اكتفوا بممثل واحد ، ولهذا لا يمكننا أن نعد قصصهم مسرحيات بالمعنى الدقيق . وأيسخيلوس هو أول من استعمل ممثلاً ثانياً ، ثم جاء سوفوكليس بثالث . وبقي هذا العدد المحدود إلى آخر العصور القديمة .

وإذا كانت التراجيديات قد نشأت من أنشودة الديثرامب التي كانت تغنيها جوقة دائرية ، فقد كان إذن للجوقة أهمية بالغة في المحاولات الأولى . ونظير هذه الأهمية واضحة في قصة الضارعات لأيسخيلوس فالجوقة تتألف من الفتيات الضارعات أنفسهن وعددهن خمسون ، وهو عدد أفراد الجوقة الديثرامبية المتطورة ، ولو أزيلت أناشيد الجوقة من قصة الضارعات لما بقيت هناك قصة .

وقد سار القديس على هذه القاعدة إلا أن شكسبير خرج عليها فهو يرينا مصرع يوليوس قيصر على المسرح .

خمس فصول

ويرى هوراس أن القصة المسرحية المقبولة يجب ألا تزيد أو تنقص عن خمسة فصول . وهذا رأى أخذه من نقاد الإسكندرية . فلم يكن معروفاً عند كتاب التراجيديات العظام ، ولا عند أرسطو الذي يقسم القصة إلى ثلاثة أقسام : المقدمة والمدخل والخاتمة . أما أغاني الجوقة ، وهي لا تدخل في حساب الفصول ، فقسمان : مجاز ومقام .

إله من الآلة

ولا يوافق هوراس على الالتجاء إلى إله أو السباح له بالتدخل في حوادث القصة إلا إذا عجز الشاعر أن يجد مخرجاً آخر . والالتجاء إلى إله من الآلة *deus ex machina* عيب من عيوب قصص يوريبديدس الفنية . فالأصل أن تبدأ القصة تمثلي الهويني ثم تسير حتى تبلغ ذروتها climax ثم يبدأ الشاعر في تهدئة الانفعالات التي أثارها . أما يوريبديدس فكان يصل بقصته إلى موضع لا يستطيع السير بعده ، إلى عقدة ، تحتاج في حلها إلى قوة غير بشرية . ففي قصة هيبوليتوس التي اقتبس منها الشاعر الفرنسي ، راسين ، قصة فيلر ، بعد أن يحمل ذلك الشاب الطاهر إلى دار والده جريحاً بلفظ أنفاسه الأخيرة لا بد من ظهور إلهة مثل أرتيميس التي كان هيبوليتوس يجعلها أعظم تبجيل لتقص على مسامع الأب البائس تفاصيل القصة . وينكر أرسطو في الفصل الخامس عشر من كتابه عن فن الشعر على يوريبديدس التجاءه إلى هذا الأمر الشاذ ، وهو يرى أنه يجب عدم الالتجاء إلى الآلهة إلا

وقد بدأ مركز الجوقة في الاضمحلال كلما زادت أهمية الحوار ، حتى أضحت أناشيد يوربيديس وصلتها واهية بموضوع القصة وأثرها لا يكاد يذكر في دفع القصة إلى الأمام . وهذه الخطوة أتمها وأكملها أجاثون الذي بما كل صلة بين أغاني الجوقة وبين موضوع القصة وجعل من أناشيد الجوقة فترات موسيقية لتشتيف آذان النظارة .

ولكن هوراس في رسالته إلى آل پيسو يسير وراء أرسطو في إعطاء الجوقة دور ممثل له أثره طبعاً في سير حوادث القصة .

تاريخ الموسيقى

وقد أفاض هوراس دون مبرر في التحدث عن تطور الموسيقى : فهو يذكر أن الناي لم تكن قد طوقت بعد بالنحاس ، ولم تكن قد أضحت تنافس البوق ، وكان صوتها أولاً رقيقاً ولها نفعها في مصاحبة غناء الجوقة . وكان عدد النظارة قليلاً ، وأكثرهم فقراء متواضعون . ولما اتسعت المدن وكثرت الفنون دبت الترف إلى الحياة عامة ، وإلى الموسيقى خاصة ، فتعقدت أنغامها حتى أصبحت تحاكي ألغاز دلفي .

القصة الساتيرية

كما أفاض هوراس في وضع مبادئ لكتابة القصة الساتيرية ، وقد كانت تأتي في المسرح اليوناني بعد عرض ثلاث قصص تراجيدية متصلة trilogy وكان الهدف من مثل هذه القصة الترفيه عن النظارة والمعاونة على تهذبة أعصابهم وانفعالاتهم . ولهذا وجب أن تسمو القصة الساتيرية عن الكوميديا العادية . فليس من اللائق أن ينحط إله أو مارِد إلى لغة الحانات القلدة ، كما أنه ليس من الملائم أن يحاول مطاولة السماء . والأسلوب الذي يفضلهُ هوراس هو السهل

المتع الذي يتصبب عرقاً كل من يتصدى له ، فلا ينال في النهاية إلا العناء والتعب .

وليس هناك من مبرر لإفاضة هوراس في شرح هذا النوع من القصص وتبيان مميزاته وقوانينه إلا إذا افترضنا أن واحداً من آل پيسو كان يرغب في إحياء هذا الطراز من المسرحيات الذي لم يعرف في رومة . فإن لم يكن الأمر كذلك فربما كان هوراس يسير وراء واحد من كتاب العصر الهيلينستي الذين ناقشوا هذا الموضوع .

الأوزان الرومانية

وبعد أن بين هوراس أن المسرحيات اختصت بالوزن الإيامي وبعد أن أبرز سبب ذلك ، عاد يوضح عيوب الشعراء القدامى من الرومان الذين أكثروا من استعمال السبوندي فجاءت أشعارهم بطيئة ثقيلة . وقد أفسد صبر الجمهور الروماني أو جهلُ شعراء رومة فدرجوا على الإهمال والتفريط وتركوا المراجعة والصقل والإصاغة إلى النماذج اليونانية . فقد كان للإغريق القدر المثل في كل علم وفن . فهم الذين نشأت بينهم التراجيديات والكوميديات .

تاريخ الدراما عند اليونان

وكان منهم أيسخيلوس الذي يعتبر بحق رب التراجيديات ومنشأها فهو أول من استخدم ممثلاً ثانياً ، وهو الذي ابتدع الملابس الفضفاضة والأحذية العالية واستعمل الأسلوب الجزل . وقد خلط هوراس بين نشأة الكوميديا وبين نشأة التراجيديات ، فليس من المقبول أن تمثل التراجيديات دهنوا وجوهم بثالة الخمر : وقد أشار هوراس إلى صدور قانون lex est accepta حد من تطرف الكوميديا القديمة في قذف الأفراد . غير أن هذا الموضوع لا يزال غامضاً .

تاريخ الدراما عند الرومان

حواس الشاعر ، وإن سمي الشاعر في لغتهم vates ولكن النقاش دار بشدة في رومة حول الصنعة والموهبة . فشعراء العصر القديم امتازوا بالعبقرية ingenium لا بالصنعة ars ورأى هوراس الخاص الذي يتفق ورأى نيوتونيوس أنه لا بد من اتحاد بين العبقرية والصنعة وأن كلا منهما على حدة لا تفلح . ويسخر هوراس من أولئك الذين يهللون تقليم أظفارهم وحلق لحامهم وينفرون من الحمامات ويؤمنون الأماكن المنعزلة حتى يقال إنهم عباقرة .

هدف الشعر

ولا ينسى هوراس هنا أن يشيد بأن الأصل والمنبع للكتابة الجيدة هو التفكير الصحيح الناتج من دراسة الفلسفة والإلام بشقي العلوم والفنون . فالشعراء جميعاً وفي كل مكان يتطلعون ، في رأى هوراس ، إلى أمرين : منفعة القارئ (أو السامع) أو إمتاعه . والشعر الذي يلو الكسب ويعبر البحار هو الذي يمزج المفيد باللاذيد . وهوراس هنا يواجه مشكلة عامة كان للرومان فيها وجهة نظر خاصة ؛ ففي العصور القديمة كان الشاعر في نظر الرومان عاطلاً عابثاً . أما الأناشيد الحامسة التي كانوا يرددونها في مآدبهم ، فقد كان لها هدف أخلاقي . ولهذا لا يستطيع الرومان أن يوافق على مبدأ الفن للفن . أما في بلاد اليونان فقد بدأ الشعر هوميروس ، وأشعاره لم يقصد منها إلا الإمتاع . ولكن سرعان ما جاء الشعر التعليمي^(١) وبدأ النقاش حول هدف الشعر أهو الإمتاع أو النفع . وعند أفلاطون يكاد اهدف الأخلاقي في الشعر يملأ جميع الصورة . وفي آخر قصة الضفادع لأرستوفانيس ، نجد أن الكل متفقون على أن الشاعر يستحق الثناء لما يسديه من نصائح رشيدة لبلده وما يبذله من جهد

لقد وهبت ربة الشعر اليونان العبقرية والبلاغة الرائعة ولم يطعموا في شيء غير الصيت الحسن . أما أبناء الرومان فيتعلمون منذ نعومة أظفارهم الحرص والجشع وقسمة الأس إلى مائة جزء . ومع ذلك فقد أسرت اليونان المغلوبة رومة المنتصرة وترسم الرومان طريق اليونان في الآداب والفنون وكان لهم حظ غير قليل في التراجيديات والكوميديات سواء في القصص المقتبسة أو الروايات الوطنية . والعيب الوحيد في كتاب رومة هو سرعة التأليف وكراهية المراجعة والصقل .

الصنعة والإلهام

وهذا الإهمال والتعاس نشأ من الجدال حول الصنعة والعبقرية . فديموقريطوس فيلسوف أبديراً ، يرى أن من المحال أن يكتب أحد شعراً رصيناً ما لم تسلبه الآلهة لبه وترسل إليه إلهاماً ، فهو كالعراف الذي يخبر بالغيب ، ولكنه في الحقيقة لا يدري ما يقول . ونحن نجد في الدفاع عن سقراط لأفلاطون أن سقراط طوف بالشعراء يسألهم عن معنى شعرهم فوجد أنهم لا يفقهون ما يقولون . وفي محاوراة أيون لأفلاطون نجد أنه يشبه الإلهام بعد الاستيلاء الكامل على جميع المشاعر بالجذب المغناطيسي . وهو يستنتج ذلك من اعتراف أيون أنه لا يفقه شعر شاعر آخر غير هوميروس ولا يهتم إلا بهذا الشاعر . ويرد سقراط بأنه لو كان لدى أيون علم بشعر هوميروس لأعانه على تفهم أشعار غيره . وهذه الفكرة قديمة في بلاد اليونان ، إذ نجد في هوميروس الإشارة إلى نفث الآلهة في الشاعر ما يحرك به لسانه . أما الرومان فلم يكن من المعقول أن يقبلوا تفسير الإلهام على هذه الصورة التي يسيطر بها الإله على

(١) الشعر التعليمي نظم فقط في نظر أرسطو .

إذا كانت من الدرجة الثانية . ومثل هذا الشعر هو الذى يشلوه أصحابه دون إلهام من الآلهة ميثراً وهذا خطأ واضح . فلا الآلهة ولا الناس ولا أعمدة الوراقين ترضى أن يكون بين الشعراء أوساط .

النقد النزيه والمأجور

ومما يساعد على بلوغ مرتبة الجودة النقدُ النزيه . أما الشاعر الغنى الذى يدعو المتعلمين إلى موالده ليقرأ عليهم شعره ، فلن يسمع غير الثناء والمدح . وقد يبالغ بعضهم فيذرف الدمع استحساناً أو يرقص ويضرب الأرض بقدميه . فإذا كتب الشاعر الشاب قصيدة فليخش المقاصد الخفية تحت مخاتلة الثعالب . أما الناقد النزيه فهو الذى يربخ على الضعف ويلوم على الجفاف ويمحو الردى ويشذب المحسنات البديعة المتكلفة وهو الذى يطلب توضيح الغامض والمبهم أو إزالتهما . وبالجمله يكون للمرء كما كان أريستارخوس السكندرى فى نقده لأشعار هوميروس .

الشاعر المجنون

غير أن العقلاء يفرون من الشاعر المجنون ويهربون منه هروبهم من الأجرى أو المصاب بالصرع . فإذا وقع هذا الشاعر فى بئر ، بينما هو يطوف منشداً شعره ، شاخصاً يبصره إلى السماء ، فليناد عبثاً : الغوث ، الغوث . فإنى أسائل من يهتم بأمره ويحاول أن يلقى له جلاً : من أين لك أنه لم يلقى بنفسه عمداً ، كما ألقى إمبراقليس بنفسه فى بركان إتنا ليعترف الناس بألوهيته ؟ اتركوا للشعراء الحق فى أن يقتلوا أنفسهم . ولو أنقذ أحدهم مرة ، فإنه سيعود إلى محاولة الانتحار مرة أخرى ليشتيع أمره ويذيع صيته . لا يعلم أحد

فى إرشاد المواطنين إلى الصلاح . وفى نهاية القصه نختار الإله ديونيسوس من يظن أن شعره سيكون أنفع لبلده . والحق أننا نعلم أن نقصد أرسطوفانيس لشعر يوريبديدس ينصب كله على الجانب القومى والأخلاقى . ومع أن حكم أرسطو على الشعر كان أساسه الناحية الجمالية إلا أنه لم ينس الناحية الأخلاقية فهو لا يرضى عن وجود الشرير فى أى قصه بل يشترط فى بطل القصه أن يكون خيراً .

أما زينون وأتباعه من الرواقيين فكان هدف الشعر عندهم للتعليم والتعلم وحده ، لا الإمتاع . ولهذا لقى منهم هوميروس أعظم تبجيل . بل لقد بدأوا التعليل الرمزي للتخلص من كل ما لا يناسب الأخلاق الفاضلة فى الإلياذة والأوديسية . ولكن وجدوا من بين اليونانيين من ينكر أن للشعر هدفاً غير اللذة ، ومن هؤلاء ايراتوستينيس وفيلوديموس .

فضل الشعر

وليس هناك خلاف فى فضل الشعر والشعراء . فمنهم أوفوروس المقدس الناطق بلسان الآلهة الذى روض النور والأسود الضارية ومنع الناس من المذابح وأساليب الحياة البغيضة . ومنهم أمفيون الذى قاد الحجارة بسحر أنغامه وببنى قلعة طيبة . ومنهم هوميروس الذائع الصيت .

ولما كان الشعر أسبق من النثر فقد كان حقاً أساساً من الأسس التى قامت عليها الحضارة البشرية .

شعر الدرجة الثانية مرفوض

ولكن القصائد التى وجدت أولاً وقبل كل شيء آخر لتدخل البهجة على النفوس ، لا يمكن أن تقبل

لم يقول الشعر ؛ ولكن لامرية في أنه مجنون يصدع
الرءوس بإنشاده ، ويفر منه العالم والجاهل . فإن
أمسك بإنسان ما قتله بإنشاده ولن يتركه حتى يقضى
عليه .

أثر هوراس على النقد الأدبي

كان لرسالة هوراس في صناعة الشعر أثر عظيم
في العصور المتأخرة ، أما في زمانه فلم يكن لها
صدى يذكر . غير أنه في العصور الوسطى ، إذ كانت
أقرب منا لا من كتاب فن الشعر لأرسطو ، فقد
أصبحت آراء هوراس هي القول الفصل في كل نقد
أدبي . وفي العصور الحديثة عملت مقالة Pope

في إنجلترا وكتاب بوالو ، فن الشعر ، في فرنسا على
أن يكون لكل ما جاء في رسالة هوراس سيطرة تامة
في المناقشات الأدبية . وقد امتلأت المؤلفات الحديثة
التي تبحث في النقد مهما كانت مذاهبها بأقوال
ومقتطفات ترجع إلى رسالة هوراس . مثال ذلك :
الرقعة الأرجوانية *purpureus pannus* التي تقال
للسخرية من جمال رائعة قليلة وسط مقال تافه ،
وتمخض الجبل فولد فأراً *nascitur ridiculus mus* ،
والمسن *vice cotis* الذي يجعل المدى حادة ولكنه
لا يقطع ، وجهد الصقل *limae labor* ، وإلى الظفر
ad unguem يضرب للوصول إلى الذروة في
الصقل .



تراث الإنسانية

سلسلة مناول بالتعريف والبحث والتأصيل
روائع الكتب التي ألفت في الحضارة الإنسانية

يشرف على تحريرها

الأحمد رياض زكي د. عبد الحليم منصر

زكي نجيب محمود علي أدهم

إبراهيم زكي خورشيد إبراهيم الإبياري

علم الأخلاق سببونا
بقلم الدكتور محمد مصطفى حامي

أولادنا ملكا
بقلم الدكتور إبراهيم بكر

أصل الأنواع داروين
بقلم ابن القيم محمد عبد الله

الأخوة كما أراهم في الدنيا
بقلم الدكتور محمد عبد الله

فهرست المجلد الثالث

المجلد الثاني

١٢

علم الأخلاق سبينوزا

بمهتم
الدكتور محمد مصطفى

أستاذ الفلسفة والتصرف

بكلية الآداب بجامعة القاهرة ومعهد الدراسات الإسلامية

(١)

حياة سبينوزا

ولد باروخ سبينوزا بأستردام في الرابع والعشرين من نوفمبر سنة ١٦٣٢ ، من أسرة يهودية وأصل برتغالي . وقد أراد أبواه أن ينشأه تنشئة دينية فجعل منه ربيعاً أو حاخاماً من رجال الدين ، فبعثا به إلى المدارس ، وكان فيها وقتئذ معلم هو حاخام مشهور يدعى مورتيرا Morteira ، فتعلم سبينوزا على يديه العبرية ودرس في الوقت نفسه اللاتينية والهندسة والطبيعة ، وكان فيما درس وتعلم من هذا كله من الجادين المبرزين .

على أن تعلم سبينوزا اللغة اللاتينية كان لأن الحروف العبرية لم ترضه ، فالتمس دراسة اللاتينية لدى طبيب يدعى فان دن إند Van den Ende له مدرسة بأستردام ، وهذا الطبيب هو الذي درس سبينوزا على يديه أيضاً الهندسة والطبيعة وفلسفة ديكرارت الذي جذبته كتبه فأنجذب إلى استيعاب

فيلسوف عقلى ، ذو منزع صوفي روحي ، وصاحب منهج رياضي وأسلوب هندسي ، وهو مع هذا كله إمام من أئمة مذهب وحدة الوجود له خطره وأثره في تاريخ الفكر الإنساني . خلف آثاراً قيمة كثيرة ، عرضت لمسائل فلسفية ودينية وسياسية دقيقة خطيرة ، ومن بين ما خلف من هذه الآثار كتابه الرئيسي الذي يعد مرآة صادقة لمذهبه ومنزعه ومنهجه ، ولعله اجمع مؤلفاته لما اصطنع من أسلوب ومنهج ، وما نزع إليه من منزع أو ذهب إليه من مذهب .

فأما الفيلسوف الذي كان كذلك فهو باروخ سبينوزا ، وأما الكتاب الذي اشتمل على كل أولئك فهو كتابه (علم الأخلاق) ، وهما ما أرجو أن أوفق فيما سأقدمه عنهما بين يدي قراء (تراث الانسانية) في الصفحات التالية ، من صورة ، وإن لم تكن تامة كاملة من كل الوجوه ، فلا أقل من أن تكون عامة متكاملة من أكثر هذه الوجوه .

فلسفته ، ومن ثم أضواء في عينه نور جديد ،
وانكشف مالمديه من استعداد عقلى وميل فلسفى .
ومنذ ذلك الحين أخذ يقال عن فان دن إند إنه
إنما يبذر بذور الإلحاد في عقول الشباب الذين
كان يعلمهم ، وذلك على حد تعبير كوليروس
Colérus وهو من أهم المترجمين الذين صنوا بترجمة
حياة سينوزا عناية خاصة مفصلة . ولما أن قيل ذلك
عن فان دن إند اضطر إلى أن يبرح هولندة ، وإن
يلجأ إلى فرنسا . وفضلا عن هذا فقد كان
لسينوزا معلم آخر عرضه للشك والشبهة ، وذلك
بما أتاح له من تحرير نفسه من ربة الأحكام السابقة
التي كانت شائعة لدى طائفته ، فاهيك بما دأب عليه
سينوزا نفسه مذ كان في الخامسة عشر من عمره من
مجادلة لرجال الدين ومحااجة كانت تحيرهم وتفهمهم
وذلك فيما كان يدور فيه الحوار بينه وبينهم في المعبد .

وإذا كان سينوزا قد أفاد مما درس على أيدي
معلميه ، ومن تعاليم التوراة ، ومن أفكار رجال
الدين وأحكامهم ، ومن مناظرته الجدلية في هذه
وتلك ، فهو قد أفاد أيضاً فائدة لعلها كانت أعظم
خطراً ، وأبعد أثراً ، في حياته العقلية من ناحية
وفي تأليف منهجه ومذهبه من ناحية أخرى ، وأغنى
هنا ذلك المبدأ الديكارتي للجليل الذى أخذ به سينوزا
نفسه وراض عليه عقله وأخذ يعمل على بثه وإشاعته
وهو المبدأ القائل بأنه لا ينبغي أن نقبل شيئاً على أنه
حق ما لم يكن بينا . ومن هنا كانت نظرة سينوزا
إلى آراء رجال الدين وأحكامهم على أنها لا يمكن أن
تكون مقبولة لدى إنسان له بصيرة . وكان طبيعياً
أن يضيق به وأن يحق عليه رجال الدين كما كان
لا بد له من أن ينقطع عن الظهور فيما يقام بالمعبد
من طقوس ومن أن يستخفى عن أعين رجال
الدين وأن يتجنب الاجتماع معهم أو الاتصال بهم .

على أن رد الفعل الذى كان لدى رجال الدين
من موقف سينوزا منهم من ناحية ومن الكتاب
المقدس من ناحية أخرى هو أنهم أعلنوا حرمانه من
حقوقه الدينية فلم يكن من سينوزا عندما بلغه
نبأ ذلك إلا أن قال لمن نقل إليه الخبر : « نعم
إن أحداً لا يلزمى بشيء لا أفعله بنفسى إلا خشية
الفضيحة » أما وقد أرادوها على هذا الوجه فأنا
أسير مبتهجا في الطريق الذى فتح لى ، ولى عزاء
وسلوى في أن مخرجى سيكون أكثر براءة من مخرج
العبرانيين من مصر ولو أن رزقى لن يكون مكفولا
على وجه خير من رزقهم » .

وإذا كان رجال الدين قد استطاعوا أن يحرموا
سينوزا من حقوقه الدينية ، إلا أنهم لم يستطيعوا
أن يخرجوه من المدينة كما أخرجوه من المعبد ،
فلجأوا إلى الدسائس ، وألبوا على الرجل الواحد
الوزراء البروتستانت ، وصوروه لديهم في صورة
المكذب بموسى وبالكتب المقدسة ، وبعون الوزراء
البروتستانت استطاع القوم أن يظفروا من قضاة
المدينة بحكم يقضى بحرمان سينوزا من الإقامة في
امستردام بعد ما كان منه . ولكن هذا الحرمان لم يثر
ألماً في نفس سينوزا الذى لم يكن له وقتئذ من مطمع
بعد أن حصل كل ما كان يرغب في تحصيله بامستردام
من العلوم الانسانية ، إلا أن يخلو إلى نفسه يقرأ
ويتأمل ويروى ويفكر ، وذلك في مكان آخر بعيد
عنده راحة نفسه ودعة قلبه ونور عقله ، وقد وجد
هذا كله في إحدى الضواحي التي أقام فيها خمس
سنوات عند صديق له .

وهنا نظر سينوزا إلى نفسه فإذا هو يرى أنه
صفر اليدين من كل مال موروث ، وكل حظ من
حظوظ الدنيا ، ولكنه نظر إلى نفسه نظرة أخرى ،
فإذا هو يرى أنه ليس أقل استقلالاً من ديكارت ،

فلم يقبل أن يتقيد بقيد من قيود الوظيفة كالاشتغال بالتعليم العام أو شغل كرسي للاستاذية بجامعة من الجامعات ، ولهذا نراه عندما عرض عليه أن يشغل كرسيًا للفلسفة في جامعة هيدلبرج : قد أبى مؤثراً حريته وانطلاق فكره على سجيته فيما بينه وبين نفسه من ناحية ، وفيما بينه وبين كتبه التي يقرأ من ناحية أخرى ، وفيما بينه وبين كتبه ورسائله التي يكتب ويؤلف من ناحية ثالثة . ويتبين إثار الفيلسوف لحريته الفكرية على منصب الاستاذية من رده على الأمير الألماني الذي عرض عليه هذا المنصب ، وذلك حيث يقول : « لقد حدثني نفسي لأول وهلة بأنه ينبغي على أن اتخلى عن العمل على تقديم الفلسفة ، وذلك إذا كنت أريد أن اشتغل بتعليم الشباب ؛ ثم حدثني نفسي بعد ذلك بأني لا أعرف أى حدود ينبغي على أن أضعها لهذه الحرية الفكرية » . وسينوزا الذي رفض هذا المنصب ، قد رفض أيضاً معاشاً أراد أن يمنحه إياه مع الإقامة في فرنسا أحد المعجبين ، وهو القائد الفرنسي كوندى Condé . وإذا كان في هذا الرفض أو ذاك ما يرضى نزوع سينوزا إلى الحرية الفكرية وميله إلى الاستقلال بحيث لا يرى لأحد عليه يد أو سلطاناً إلا أنه كان لابد له مع ذلك من أن يعيش ، وأن يتوفر لديه ما يعيش عليه ، ومن ثم نراه وقد أقبل راضياً على الاشتغال بفن آلي امتاز فيه بالمهارة والإتقان حتى جوده ، وذاعت شهرته فيه حتى لقد كان يقصد إليه القاصي والداني من كل فج لشراء ما تنتجه يده من ثمرات هذا الفن وهي علمات النظارات ، فإذا هو يجد فيما يحصل عليه من الاشتغال بقطع هذه العدسات وصلها ، ما يكفيه مؤونته وما يقضى حاجته ، وذلك إلى جانب ما كان يصرف فيه الشطر الأكبر من وقته وهو الاشتغال بالتأمل والتأليف في الفلسفة وحقائقها .

وهكذا عاش سينوزا على النزر اليسير في بساطة وسعادة ورضا ، وذلك بالقرب من ليدن تارة ، ثم بالقرب من لاهاي تارة أخرى ، ثم بهذه المدينة نفسها أخيراً ، حيث استأجر حجرة متواضعة وفيها قضى الأعوام الخمسة الأخيرة من حياته . على أن عزله التي آثرها في حياته ، وما أثير حوله من شكوك وشبهات في أفكاره وعقيدته ، وما لقيه من حرمان واضطهاد وإبعاد ، كل أولئك لم يحل بينه وبين الشهرة وبعد الصيت ، وإقبال المريدين والمعجبين عليه ، والتفاف الأصدقاء والتلاميذ من حوله . وليس أدل على ذلك من أن ليبنتز Leibniz الفيلسوف الألماني عند عودته من إنجلترا قد زار سينوزا كما أن جان فيت Jean Witt وهو أحد كبار رجال الدولة في زمانه قد شرف بتلمذته عليه وصحبته له .

وسينوزا الذي كان يحيا حياته المتواضعة على ما يقيم الأود ، لم يكن من قوة البنية وسلامة الصحة بحيث يستطيع أن يقاوم الضعف الذي أخذ يوهن منه العظم شيئاً فشيئاً بحكم ما كان يعانيه من مرض السل من ناحية ، ومن مكابدة التأمل العميق ومشقة السهر الطويل من ناحية أخرى . ولعل أكثر ما كان يقضى فيه وقته في الأيام الأخيرة من حياته هو الحديث إلى عشرائه من أهل البيت الذي كان يقيم فيه إلى جانب ما كان يجريه من مشاهدات بالميكروسكوب لبعض الحشرات . وذات يوم طلع الصبح واجتمع الفيلسوف بعشرائه متحدثين مناقشين كعادتهم ، ثم تفرق القوم وانصرفوا إلى حضور ما كانوا يحضرون من قداس ديني ، وعند عودتهم في الساعة الثالثة من بعد ظهر اليوم التمسوا سينوزا في حجرته فإذا هم يجدونه ميتاً في فراشه ، وكان ذلك اليوم الذي وقعت فيه وفاة ذلك الفيلسوف الراضى النفس الوادع القلب الكبير العقل ، هو اليوم الحادى والعشرون من فبراير سنة ١٦٧٧ عن أربع وأربعين سنة وثلاثة أشهر .

تراث سينوزا

كانت حياة سينوزا قصيرة إذ لم يتجاوز به العمر أربعاً وأربعين سنة وثلاثة أشهر كما بينا ذلك في موضعه من قبل . وقد ألم في حياته القصيرة تلك العلوم ومعارف شتى ، ووقف على كتب دينية وفلسفية وعلمية عدة : وعكف على دراسة هذا كله إما نقداً وتحليلاً لبعضها ، وإما تفسيراً وتأويلاً لبعضها الآخر .

على أن حياته على قصرها كانت حياة خصبة غنية بما انتجه الفيلسوف إبانها من الكتب والرسائل وما خلفه من الخطابات التي دارت على كثير من المسائل ، وكلها مرآة لما عرفه وأخذ عنه وتأثر به من كتب وعقائد ومذاهب سابقة عليه أو معاصرة له من ناحية ، وصورة معبرة أصدق تعبير عن أفكاره وأنظاره ومذاهبه التي ابتكرها هو من ناحية أخرى .

فما لاشك فيه أن سينوزا قد بدأ حياته الفلسفية تلميذاً دارساً لغيره ، وعصلاً عن غيره ، ومستقياً من غيره ، بما يمتاز به من جدة وطرافة . وما هوذا تاريخ الفلسفة الديكارتية في المصور الحديثة محدثاً بأن هذه الفلسفة قد أنجبت كثيراً من الفلاسفة في كثير من البلاد الأوروبية ، وأن من بين هؤلاء الفلاسفة الذين أغرهم الحركة الديكارتية في هولندا لم يكن ثمة فيلسوف ألم إلاها وأروع إنتاجاً وأبعد صيتاً مما كان لسينوزا الذي كان في فلسفته متصلاً بالفلسفة الديكارتية أولاً ، ثم منفصلاً عنها آخرها ، وذلك بجدة مذهبه وجراته ، حتى لقد قيل : « إن السينوزية ليست إلا ديكارتية متطرفة » . وهذا التطرف هو الذي جعل سينوزا موضعاً للأحكام المتطرفة أيضاً حتى لقد كان سينوزا فداً بين الفلاسفة ، إذ ظفر برضا الراضين عنه ، بقدر ما نمرض لسخط الساخطين عليه ، بحيث كان في رأى

لرقيق شيطاناً من شياطين الكفر والإلحاد ، وفي رأى فريق آخر قديساً يتفخ فيه الله من روحه .

وإذا كان ذلك كذلك فقد تعين على الباحث إذن أن يخوض خضم هذه الأحكام المتضاربة لا ليغرق نفسه معها ، ولا ليتأثر عقله بها ، ولكن ليلتمس وجه الحق ووجه الباطل فيها ، وأن يكون سبيله إلى هذا هو الوقوف على ما خلف الفيلسوف من آثار ، والمكوف على دراسة هذه الآثار دراسة موضوعية تحليلية تقوم على الفحص العميق والنقد الدقيق ، بعيداً عن الدعاوى التي وجهت إليهم ، وأثارت الشكوك والشبه ، بحيث ينتهي الباحث التمتعق ، والفاحص الحق ، والناقد المدقق إلى الكشف عن الحقيقة في ذاتها عارية عن الأهواء ، ناثية عن العواطف التي أملت تلك الدعاوى على أصحابها .

وما نحن أولاء نسلك تلك السبيل مع فيلسوف هولندية الفذ ، فلم على قدر ما يتسع له المقام في (تراث الإنسانية) ، بما خلفه سينوزا من آثار فلسفية ، انطلوت على كثير من الأفكار الإنسانية ، مجملين في عرض هذه الآثار بصفة عامة ، ومفصلين في الحديث عن كتاب (علم الأخلاق) (Ethique) بصفة خاصة ، فهو أجمع كتب سينوزا لشتات مذهبه وأصدق مرآة لعقله وقلبه :

(١) (مبادئ فلسفة رينيه ديكارت ، مبرهنة بالطريقة الهندسية) سنة ١٦٦٣ .

Renati des Cartes principiorum philosophiae, Mori geometrico demonstratae, 1663.

وقد شفع سينوزا هذه الرسالة برسالة أخرى في (الأفكار الميتافيزيقية (Cogitata metaphysica) .

وتعد رسالة سينوزا في مبادئ فلسفة ديكارت من أول ما كتبه الفيلسوف ، وإحدى رسائله التي نشرها إبان حياته ، إذ كانت الرسالة الأخرى (الرسالة اللاهوتية السياسية) .

لا يمكن أن يحس فحسب ، بل لا يمكن أن يدرك على وجه الدقة ؛ وأكبر الظن أن هذا الكلام لا يوجد مثله على مثل هذا الوجه عند ديكارت .

على أن الاتجاه الذى ينطوى عليه هذا الكلام فى رسالة مبادئ فلسفة ديكارت ، يوجد أيضاً فى رسالته الأخرى فى (الأفكار الميتافيزيقية) التى نشرت عقب رسالة المبادئ الديكارتية ، ووضعها سبينوزا مشفوعة بها على أنها بمثابة الإيضاحات على مسائل مختلفة فى الميتافيزيقا الديكارتية . ومهما يكن من أن سبينوزا يبدو فى هذه الرسالة أو فى تلك تلميذاً من تلاميذ المدرسة الديكارتية ، إلا أنه كثيراً ما يخلى بين مبادئه الخاصة وبين الظهور من حين إلى حين ، ولعله كان يعنى بهذا أن يهيئ العقول لفلسفة أجراً هى تلك التى يعرضها فى آثاره الأخرى بصفة عامة ، وفى كتابه (علم الأخلاق) بصفة خاصة ، وذلك على الوجه الذى سنراه معه فى موضعه بعد .

(٢) (الرسالة اللاهوتية — السياسية — سنة ١٦٧٠)

Tractatus Theologico-politicus 1670) : وهى الرسالة الثانية التى نشرت إبان حياة سبينوزا ، وقد كتبها الفيلسوف فى وقت كان الجدل فيه محتدماً حول مسائل الوحي والنبوة والمعجزات وحرية الاعتقاد ، كما أنه جد فيها واجتهد فى تأويل التوراة تأويلاً عقلياً مهتدياً فى هذا التأويل بما يشعه العقل من أنوار ، وما يكشفه من أسرار . وقد نظر كثير من خصوم سبينوزا إلى هذه الرسالة على أنها خلاصة للأفكار الضالة ، وسبيل إلى الكفر ، ومن هنا نستطيع أن نفهم ما يبيده سبينوزا من أسف ، وما يعانيه من ألم ، مصدرهما هذا النقد العنيف الذى تعرض له ، وهذا الطعن المصحف الذى وجهه خصومه إليه .

على أن عرض سبينوزا لمبادئ فلسفة ديكارت لا يمتد إلا إلى بداية القسم الثالث من رسالته تلك ، حيث كان ينبغى أن تستنبط نتائج المبادئ العامة للطبيعة . ويكاد اصطناع النسق الهندسى الذى قدمه ديكارت نفسه فى رده على (الاعتراضات الثانية) يبدو منبثاً فى كل صفحات الرسالة على أنه نموذج هذا فيه سبينوزا حذو ديكارت .

ومن البين أن سبينوزا هنا إنما يعرض فكر ديكارت لا فكره هو ، كما أنه قد جعل من رسالته فى مبادئ فلسفة ديكارت ما يشبه أن يكون تمهيداً لفلسفته الخاصة ، إذ ليس من شك فى أن سبينوزا فى سنة ١٦٦٣ قد تجاوز حدود المذهب الديكارتي ، ووضع خطة مذهبه فى كتابه (علم الأخلاق) الذى أطلع وقتئذ بعض تلاميذه على بعض أجزائه . وأكبر الظن أن تكون رسالة سبينوزا فى عرض مبادئه فلسفة ديكارت ثمرة لما كان يقوم به الفيلسوف من تعليم الفلسفة الديكارتية لتلميذ لعله البير بورج Albert Burgh الذى كان يعيش معه حينذاك .

ومهما يكن فى عرض سبينوزا لمذهب ديكارت من دقة وأمانة ، إلا أنه كان يلج بصفة خاصة على المبادئ التى كانت تبدو له ملائمة لمذهبه الخاص ، كما أنه كان يعتمد فى بعض المواطن على تحويل أفكار ديكارت تارة ، أو إلى تجاوزها تارة أخرى ، حتى تم له الملائمة بين هذه الأفكار وبين ما يعنيه هو من أفكاره الخاصة . وعلى هذا النحو نجده فى أحد تنبيهات المطلب التاسع من القسم الأول يوجه الخطاب إلى ديكارت فيقول له : — « إن الله ، ولو أنه لاجسمانى ، إلا أنه ينبغى مع ذلك أن يفهم على أنه مشتمل فى ذاته على كل الكمالات التى فى الامتداد » . وثمة نتيجة أخرى من نتائج هذا المطلب ، وهى النتيجة التى تقرر أن الله ، وهو خالق كل شئ ،

العقلية ، فيها وسع الفيلسوف نطاق المبادئ التي وضعها في رسالته اللاهوتية السياسية . فتناول بالدرس والتحليل المفصلين كلا من الملكية المستبدية والأرستقراطية والديمقراطية .

(٦) (الخطابات) : وقد ترك سينيوزا طائفة صالحة منها كتبها إلى مراسليه من أصحاب الشخصيات العلمية البارزة الذين كان من أشهرهم مير Myer ناشر آثار سينيوزا بعد وفاته وأولدنبيرج Oldenburg سكرتير الجمعية الملكية للعلوم بلندن . على أن خطابات سينيوزا ، وإن لم يكن لها حظ من الذبوع والانتشار بقدر ما كان لخطابات ديكارت ، إلا أن لبعض تلك الخطابات أهمية كبرى من حيث ما تناوله من موضوعات في الرياضيات والكيمياء والبصريات وصقل العدسات ، فضلاً عما يتناوله أكثرها من موضوعات فلسفية وأخرى تتعلق بتأويل الكتب المقدسة : ومن هذه ما يعد شروحاً قيمة على مسائل وردت في كتاب (علم الأخلاق) : فليس من شك في أن من أهم وأمتع الخطابات التي من هذا القبيل الخطاب ٢٩ في «الامتناعي» ، والخطاب ٤٢ في «التمييز بين الماهية والوجود» ، والخطاب ٤٥ في «البرهان على وجود الله» ، والخطاب ٤٩ في «الله والمصائر والنجاة» ، والخطاب ٧٤ في «معارضة المذهب الكاثوليكي» .

(٧) (علم الأخلاق على النهج الهندسي Ethica Ordine Geometrico Demonstrata) : وهو أهم كتب سينيوزا وأصدقها تصويراً لمذهبه ومنهجه ، وقد اشتغل الفيلسوف بإعداده وتأليفه وتنقيحه طوال سنين عدة من حياته ، ولكنه لم يجرؤ على نشره إبان حياته خشية الفتنة ، فنشر الكتاب بعد مماته . على أنه كان يطلع خاصة أصدقائه وتلاميذه على الأجزاء التي كان يتمها ، وذلك ليدرسوها ، ويبدوا رأيهم فيها ، ويكتبوا له

(٣) (رسالة في الله وفي الإنسان سنة ١٦٦٠ Tractatus de Deo et homine, 1660) : عرض فيها سينيوزا فلسفته الخاصة ، وكتبها لأصدقائه المسيحيين ، وضاع أصلها اللاتيني ، ولكن حفظت لها ترجمتان هولنديتان نشرتا سنة ١٨٥٢ . ويمكن أن تعد هذه الرسالة بمثابة المسودة لكتاب (علم الأخلاق) .

(٤) (رسالة في إصلاح العقل Tractatus de Intellectus Emendatione) : وقد تركها سينيوزا دون أن يتمها ، ولكنها نشرت على ما هي عليه بعد وفاته ، وهي من قبيل المدخل إلى المنهج من ناحية ، وإلى التعرف على قيمة المعرفة من ناحية أخرى ، مثلها في هذا وذاك كمثل (الآلة الجديدة Novum organum) لفرنسيس بيكون ، وكمثل (قواعد تدبير العقل Règles pour la direction de l'Esprit) ، و (مقال عن المنهج Discours de la Méthode) وكلاهما لديكارت ، و (البحث عن الحقيقة La Recherche de la Vérité) لما لبرانش . وهذه الكتب كلها ترمي إلى غاية واحدة هي الاستعاضة بها عن (الآلة = Organon) القديمة التي وضعها أرسطوطاليس ، وضمنها كتبه المنطقية فكان اسم (الآلة) عنواناً لها ، وعلماً عليها .

على أن لرسالة سينيوزا في إصلاح العقل قيمة أخرى غير قيمتها المنهجية ، ذلك بأنها بمثابة المفتاح الذي تفتح به أبواب المذهب السينيوزي كلها ، كما أنها تعد بمثابة المقدمة أو التمهيد لكتابه الرئيسي في (علم الأخلاق) ، ناهيك بأنها نموذج كامل قليلاً ما يوجد له مضارع في التحليل الفلسفي .

(٥) (الرسالة السياسية سنة ١٦٧٥-١٦٧٧ Tractatus politicus, 1675-1677) : كتبها سينيوزا في أواخر حياته ولم يتمها ، ولكنها نشرت على ما هي عليه بعد وفاته . وهذه الرسالة كتاب عام في السياسة

الأجزاء الأولى من كتاب (علم الأخلاق) ، كل أولئك يدور فيه الجدل على الكيفية التي يمكن أن تقوم بها الأخلاق مع نظام الضرورة الكلية ، وعلى ما يصير إليه اللاهوت والدين مع هذا اللون الجديد الذي يقدمه سينوزا لتأويل الكتب المقدسة : ذلك بأن سينوزا ، سواء في رسالته اللاهوتية السياسية أو في خطاباته ، لا ينكر الكتب المقدسة على الإطلاق ، ولكنه يؤولها على طريقته التي استحدثها واصطنعها حتى مع شخص المسيح عليه السلام ، وذلك على الوجه الذي تبينه معه مما كتبه في أحد خطاباته إلى أولدنبيرج حيث يقول : « إن المسيح هو أسمى مرتبة من مراتب تجلي الحكمة الإلهية في هذا العالم » .

٣

كتاب سينوزا في علم الأخلاق

يعد كتاب سينوزا في (علم الأخلاق) أهم كتبه وأدناها على منهجه ، وأجمعها لكل نواحي مذهبه ، فضلا عن أنه يوضح ويفصل كثيرا من أفكاره وانظاره التي وردت غامضة أو مجملة أو مشارا إليها في كتبه ورسالته الأخرى .

وفي هذا الكتاب يصطنع سينوزا منهج الرياضيين في الهندسة ، ويسرف في اصطناع هذا المنهج ، حتى لقد جاء كتابه أشبه بكتب علماء الهندسة منه بكتب الفلاسفة . وليس أدل على هذا من أن الكتاب كله ليس إلا طائفة من التعريفات والديسيات والمسلمات والمطالب والبراهين والناتج ، وما إلى ذلك مما يصطنعه علماء الهندسة في كتبهم ورسائلهم ، وفي حل معضلاتهم ومساثلهم .

واصطناع سينوزا للمنهج الهندسي على هذا الوجه لم يكن بدعا في العصر الذي عاش فيه هذا الفيلسوف ، إذ كان ينظر في ذلك العصر إلى المنهج الرياضي على

نما يعرض لهم من مشكلات ، بشرط ألا يطلعوا أحداً على تلك الأجزاء من الكتاب إلا بعد الاستيثاق من خلقيه . ولقد بالغ سينوزا في هذا الضن بالكتاب على عامة القراء حتى شملت مبالغته الخاصة من الفلاسفة ، إذ لم يبح لأحد من أطلعهم على الكتاب أن يظهر ليبنيز Leibniz وهو الفيلسوف الذي له شأنه على شيء منه . وظل سينوزا ضائبا بكتابه (علم الأخلاق) على ليبنيز حتى توفقت بينهما الصلة ، فإذا هو يتيح له فرصة الإطلاع عليه والنظر فيه .

(٨) (مختصر في النحو العبري Compendium grammatices Linguae hebraeae) : وضعه سينوزا بعد رسالة اللاهوتية السياسية وهو كما يبدو من عنوانه ليس كتاباً في الفلسفة أو اللاهوت أو السياسة ، وإنما هو موجز ناقص في قواعد اللغة العبرية ، إلا أن بين بعض ما ورد فيه وبين المذهب الفلسفي لسينوزا صلة ما : ذلك بأن الفيلسوف يلج فيه على أن العنصر الأول والجوهرى للغة هو الاسم لا الفعل ، وأن المعنى الأصلي الذي تنطوى عليه الألفاظ هو الذي لا يدل على حال أو فعل ، وإنما على شيء أو جوهر ؛ وهذه نظرية وإن كانت موضع جدل ومناقشة من ناحية فقه اللغة ، إلا أن صلتها بالميتافيزيقا السبينوزية ظاهرة .

هذه جملة المصنفات التي يتألف منها التراث الفلسفي والديني والسياسي للفيلسوف الهولندي ، وكل هذه المصنفات قد نشر باللاتينية فيما عدا رسالة واحدة هي الرسالة الموضوعية في (الله والإنسان وسعادته) على نحو ما سبقت الإشارة إلى هذه الرسالة في موضعها من الحديث عنها آنفاً . ونحن إذا تدبرنا ما خلفه سينوزا من آثاره الفلسفية والدينية والسياسية تلك ، ألفينا طابع الجدل يكاد أن يطبعها جميعاً : فرسالة (الأفكار الميتافيزيقية) و (الرسالة اللاهوتية السياسية) وبعض

أنه نموذج ينبغي أن يحتذى في العلوم كلها : فهويز Hobbes الفيلسوف الإنجليزي الذي عنى سينوزا بدراسته عناية خاصة ، قد رد المنطق كله إلى الحساب العددي ؛ وديكارت Descartes الفيلسوف الفرنسي الذي اتخذ منه سينوزا في أول عهده بالتفكير الفلسفي قدوته حتى لقد كان مؤثراً له ، متأثراً به ، مقبلاً على فلسفته وعلى عرض مبادئها في أولى رسائله ، قد قدم مثلاً واضحاً لتطبيق المنهج الرياضى والصورة الهندسية على جزء من أجزاء ميتافيزيقاه . وهذه الصورة الهندسية هي التي آثرها سينوزا ليعرض فيها أولاً مبادئ فلسفة ديكارت ، ثم ليعرض فيها بعد ذلك أفكاره هو وأنظاره في فلسفته الخاصة . ولعل مذهب سينوزا كان أطوع للصورة الهندسية من مذهب الفلاسفة التجريبيين ، ومن مذهب بعض الفلاسفة العقلين ، لأن مذهب سينوزا ينحى التجربة ، ويريد أن يستنبط كل شيء من فكرة أولى مستمدة من العقل .

على أن الآلة الرياضية ، وإن كانت نافعة وعققة لفوائد كثيرة بصفة عامة ، وأكسبت منهج سينوزا ومذهبه بعض خصائص جدتها وطرافتها بصفة خاصة ، إلا أنها قد أفقدت هذا المذهب وذلك المنهج كثيراً من وضوحهما وإبانتهما ، إذ ليس من اليسير على الناظر في كتاب (علم الأخلاق) لسينوزا ، وفي غيره من الكتب التي نحت نحوه ، وألبست الثوب الهندسى مثله ، أن يدرك الأفكار في تسلسلها وتتابعها . وها هوذا لينتز Leibniz الفيلسوف الألماني يتحدث عن سينوزا فيقول : « إن سينوزا لا يبدو دائماً معلماً عظيماً في فن البرهان ، وإن عقل هذا المؤلف ليبدو معقداً ملتويّاً ، وإن من النادر عنده أن يسلك الطريق الواضح الطبيعي ، وإنه ليؤثر الطرق الوعرة

والمسالك الدائرية الطويلة ، وإن براهينه إنما هي مما يحير العقل أكثر مما ينور وإنه أحياناً ما يتلاعب بالبرهان » (نشر هذا النص فوشيه دى كارى Foucher de Careil سنة ١٨٥١) .

ومهما يكن من شيء ، فقد عرف سينوزا نفسه مساوئ المنهج الذى اصطنعه ، وذلك فيما يصرح به في ذيل الجزء الرابع من كتابه (علم الأخلاق) حيث يقول : « إن المبادئ التي وضعها في هذا الجزء الرابع للطريقة التي يحيا بها الإنسان حisاة أفضل ، ليست معدة البتة على نسق من شأنه أن ينيح إدراكها بلمحة بصر واحدة ، حتى يستخرج بعضها من بعض على وجه أيسر ، فقد كنت مضطراً إلى أن أشتتها قليلاً ، ومن ثم أصبح من الضروري أن ألم شعباً مرة أخرى هنا على نسق مطرد ، وذلك بأن أرد هذا العرض كله إلى طائفة معينة من المبادئ الرئيسية » . وهكذا نرى أن سينوزا لكي يعالج هذا التقطع الذى كان سبباً في غموض فكره ، قد اضطر إلى أن يتناول براهينه من جديد ، وأن يتحدث عنها في لغة متسقة وعبارة مؤلفة من قبيل ما يتحدث به الكتاب والمؤلفون عادة ، حتى يبدو الروابط على وجه أحسن ، وفي صورة أوضح ؛ ناهيك بأنه يأسف لأنه لم يتحدث دائماً في هذه اللغة الرصينة الحية التي صاغ فيها بعض الشروح scolies والتذييلات appendices مما عقب به على بعض المطالبات propositions والبراهين Demonstrations وذلك عند ما كان يأخذ نفسه بالازورار عن لفظة علماء الهندسة ومنهجهم . ومهما يكن من شيء مرة أخرى فإن الصورة الهندسية ليست من فكر سينوزا إلا بمثابة الظرف أو القالب الذى صب فيه هذا الفكر العبقري ، وأن الخير كل الخير إنما هو أن نوغل في فكر سينوزا نفسه ، وأن ننقذ إلى أعماقه في

الجزء الأول

في الله

أفرد سبينوزا الجزء الأول من كتاب (علم الأخلاق) للحديث عن الله ، ذاته وصفاته وتجلياته ، وما يتصل بهذا كله في الإنسان والعالم ، واستهل هذا الجزء ، كما استهل غيره من الأجزاء الأخرى بطائفة من الحدود أو التعريفات والبدسيات والمسلمات التي قدمها بين يدي ما هو بسبيل البرهنة عليه من المطالب ، وكل أولئك قوام للأسلوب الهندسي الذي ساد الكتاب كله ، على نحو ما سبقت الإشارة إلى ذلك آنفاً .

ولعل أهم الحدود أو التعريفات التي في مستهل هذا الجزء ، هو هذا التعريف الذي له خطره في تاريخ الفلسفة الحديثة بصفة عامة ، وفي فلسفة سبينوزا بصفة خاصة ، وفي ميتافيزيقاه بصفة أخص ، وأعني به تعريف الجوهر الذي يحده سبينوزا بقوله : « أعني بالجوهر هذا الذي يوجد في ذاته ، أو بعبارة أخرى هو هذا الذي ليس تصوره مفقوراً إلى تصور شيء آخر عنه يجب أن يكون وجوده » (علم الأخلاق : ج ١ تعريف (٣)) . ثم يتحدث سبينوزا عن الله باعتباره جوهرأ متأحدًا ولا متناهياً وضرورياً أو واجب الوجود بذاته ، كما يتحدث عن الموجودات التي تملأ أرجاء الكون على أنها أحوال أو أشكال أو صور أو هيئات (Modes) لهذا الجوهر (Substance) الأوحد أو الله ، كما يبرهن على وجود الله باعتباره جوهرأ واجب الوجود بذاته ، ولا متناهياً في ذاته ومتأحداً مع ذاته ، وله عدد لا متناه من الصفات (attributes) اللامتناهية . وها هنا يبين سبينوزا أن اللامتناهي على أنواع ، كما أن لفظ اللامتناهي يستعمل في الاصطلاح بمعنى يدل على أنه صفة ذاتية للشيء المتصرف به تارة ، ومعنى يدل على أنه وصف

ذاته بصرف النظر عن هذا القالب أو تلك الصورة ، فنعبره من هذه الصيغ الهندسية التي من شأنها أن عوقته عن الرضوح والإبانة ؛ وأضفت عليه ثوباً من الغموض والإبهام ، فهناك تبدو الأفكار متصلة ، والأنظار متسقة ، والمذهب متكاملًا في صورته المتولفة .

ذلك هو منهج سبينوزا في كتابه (علم الأخلاق) وتلك هي مساوئ ذلك المنهج . أما الكتاب في ذاته ، وفي أجزائه التي يتألف منها ، وفي موضوعاته التي يشتمل كل جزء عليها ، فهذا كله ما أرجو أن أوفق في الوقوف عنده ، والإلمام به ، والإبانة عنه ، في الصفحات التالية :

يتألف الكتاب من خمسة أجزاء : الجزء الأول في الله ، والجزء الثاني في طبيعة النفس وأصلها ، والجزء الثالث في أصل الانفعالات وطبيعتها ، والجزء الرابع في عبودية الإنسان أو في قوة الانفعالات ، والجزء الخامس في قوة العقل أو في حرية الإنسان . ويلاحظ هنا أن موضوع الجزئين الرابع والخامس هو علم الأخلاق ، ولكن سبينوزا أطلق اسم (علم الأخلاق) على الكتاب كله ، لأن العمل عنده هو غاية النظر من ناحية ، ولأن منزهه الرئيسي إنما كان منزهاً أخلاقياً من ناحية أخرى ، وإن مثله في هذا المنزع كمثل الرواقين إذ كان النظر عندهم سبيلاً إلى العمل أو كان العمل في فلسفتهم غاية للنظر .

ولكي تبين لنا القيمة الكبرى التي لهذا الكتاب في ذاته ، والخطر العظيم الذي له في تراث الإنسانية يحسن أن نقف معه ومع مؤلفه وقفة عند كل جزء من أجزائه ، بحيث نتضح معالمه الرئيسية وخصائصه الجوهرية ، وموضوعاته الميتافيزيقية والنفسية والأخلاقية :

عددى للشيء وقد تكررت أفراده فهي لامتناهية في عددها لا في ذاتها .

أما من حيث تطبيق هذا المعنى الاصطلاحي أو ذاك على الجوهر الذى هو الله عند سبينوزا ، فإن الفيلسوف الهولندى يستعمل كما يبدو لفظ اللامتناهى بالمعنيين ، إذ للجوهر الإلهى عنده صفات لامتناهية في ذاتها ولا متناهية في عددها ، إلا أننا لا نعرف من هذه الصفات التى هى كذلك غير صفتين جوهريتين هما في تناول عقولنا ، وهاتان الصفتان الجوهريتان هما الفكر (La pensée) من ناحية ، والامتداد (L'étendue) من ناحية أخرى .

وإذا كان ذلك كذلك ، فإن سبينوزا يرى أن الله من حيث هو جوهر ، فهو مفكر من ناحية ، ويمتد من ناحية أخرى ، وهو وإن كان ممتداً إلا أنه لا جسمانى . وعنده أن الله من حيث هو مفكر ، فإن فكره لا محدود ، وأن موضوعه هو الوجود اللامحدود ، أو الكائن اللامتعين (L'être indéterminé) . وإذن فليس لله عقل بالمعنى المألوف ، ولا له فهم على الوجه المعروف ، لأن الفهم على هذا الوجه ، والعقل بذاك المعنى ، إنما هما إسمان يطلقان على ملكة أو وظيفة من ملكات الفكر الإنسانى المحدود ووظائفه ، وهذا أو ذاك ليس من طبيعة الذات الإلهية اللامتناهية في كل شيء بصفة عامة ، وفي صفتها الجوهريتين وهما الفكر والامتداد المطلقان عن كل حد أو قيد أو تعين بصفة خاصة . ومثل هذا يقوله سبينوزا عن الإرادة : فكما أن الله ليس له عقل أو فهم بالمعنى الإنسانى المعروف أو المألوف ، فهو ليس له إرادة أيضاً بهذا المعنى أو ذاك ، لأن الله ليس له موضوع محدود أو معين تتعلق به إرادة مقيدة بهذا الموضوع المحدود المعين .

وإذا كان الله في ذاته ، وهو الطبيعة الطابعة (La nature naturante) كما يسميه سبينوزا ، ليس

له عقل ولا إرادة ، إلا أن الأمر ليس كذلك فيما يتعلق بالله منظوراً إليه في سياق النظام الضرورى لطبيعته ؛ وهذا يعنى بعبارة أخرى أن الفكر بالفعل والشعور ليس لهما مكان إلا من خلال الفيض الضرورى لصفات الله ؛ أو هو يعنى بعبارة أوضح أن الطبيعة الطابعة هى العالم أو الله باعتباره جوهرأ أو مبدأ ، بخلاف الطبيعة المطبوعة (La nature naturée) وهى العالم أو الله ، ولكن من حيث هو مجلى (manifestation) أو ظاهرة (Phénomène) . وينتهى سبينوزا إلى أن الطبيعة الطابعة هى الجوهر بصفاته على حين أن الطبيعة المطبوعة هى جملة الأحوال أو الأشكال أو الصور أو الهينات التى للجوهر .

واسبينوزا الذى يعد الفكر والامتداد صفتين جوهريتين لذات الله ، ينظر كذلك إلى الحرية على أنها عين ذات الله ، أو عين فعاليته (activité) اللامتناهية في نفوذها إلى كل صور الوجود الممكنة حتى تبلغ ذروة اللامتناهى وفقاً لقوانين ضرورية ، ولا ينظر إلى الحرية على أنها صفة من صفات الله ، إذ الحرية عنده هى أن يفعل الكائن بمقتضى قوانين طبيعته الذاتية وحدها ، وذلك على الوجه الذى نتيهه معه من تعريفه للحرية حيث يقول : - « يقال لهذا الشيء إنه حر إذا كان موجوداً بحكم الضرورة النابعة من محض طبيعته ، وكانت ذاته وحدها هى التى تسيره في أفعاله . ويقال لهذا الشيء إنه ضرورى أو مضطر مجبر إذا كان شيء آخر هو الذى يسيره في وجوده وأفعاله ، وذلك بنسبة ثابتة وشرط معين » . (علم الأخلاق : ج ١ ، تعريف ٧) .

وكان سبينوزا في فهمه للحرية على هذا الوجه ، يربط الله والإنسان بروابط الضرورة ، كما يرى أن كل ما يفعله الله إنما يصدر عن طبيعته ضرورة على هذا الوجه الذى هو عليه ، وذلك على نحو ما هو

(Anthropomorphism) ، سواء في هذا الجزء الأول من كتابه (علم الأخلاق) أو في (رسالته اللاهوتية السياسية) : فهو ينكر في شدة وسخرية وقوة في البيان فكرة إله ذى ميل أو هوى يتقلب مع ميوله وأهوائه ، ويتبدل مع خططه وأغراضه ، ويريد شيئاً ثم يريد تقيضه أو عكسه أو ضده ، ويشور ويسكن ، ويندم وينتقم ، فكل أولئك وغيره من ضروب الانفعالات ، التي تجعل لله غاية من الغايات ، إنما هو في نظر سبينوزا حديث أساطير وخرافات : ذلك بأن الله الذى ليس لوجوده بداية ولا نهاية ، ليس لأفعاله كذلك علة خارجة عن ذاته تصدر عنها ، ولا غاية غير فائضة من ذاته تنهى إليها . وها هنا يستفيض سبينوزا في نقده لفكرة العلة الغائية ، وفي تجربته للقائلين بها من يزعمون أن لأفعال الله دوافع وعلا فاعلية وأخرى غائية ، مثلها في هذا كتل أفعال الإنسان ، الأمر الذى يجعلهم يفرقون في الوهم الباطل إذ يجعلون لأفعال الله دوافع شبيهة بدوافع أفعالهم ، وحرية من قبيل حريتهم ، فإذا هم يهتدون في الأضاليل ، ويضلون في الأباطيل .

فإذا عرفنا كل ما تقدم ، فقد انتهينا مع سبينوزا إلى التلليل الذى ختم به الجزء الأول من كتابه (علم الأخلاق) ، حيث يصطنع أسلوباً ممتلئاً بالجرأة والثقة فيما يتحدث به عن تفسيره لذات الله وطبيعته وصفاته وصلته بالإنسان والعالم ، فإذا هو يفصل الجمل ، ويوضح المشكل ، على وجه نقبين معه أن إلهه هو الوجود كله ، أو هو كل الوجود في كل مراتبه ، وليس ثمة خارج ذاته وصفاته شيء آخر يستحق أن يطلق عليه اسم « الجوهر » ، لا بمعنى أن كل شيء به فحسب ، ولا بمعنى أن كل شيء فيه فحسب ، ولكن بمعنى أن كل شيء هو عينه . إنه العلة الفاعلية (Cause efficiente) لوجود كل

الشان في المثلث إذ يقال عنه إن جملة زواياه مساوية لزاويتين قائمتين ، فإن المساواة بين جملة زوايا المثلث وبين الزاويتين قائمتين إنما تنشأ من طبيعة المثلث ؛ ومن هنا لا يمكن أن يكون كل ما في العالم على وجه آخر ، ولا على نظام آخر ، لأن كل شيء قد عينته وحدته الطبيعة الإلهية ، سواء في الإنسان أو في العالم ؛ وإذن فالفرق بين الضرورى الواجب الوجود بذاته (nécessaire) وبين الحادث الممكن الوجود بذاته الواجب الوجود بغيره (contingent) ، ليس له وجود في الحقيقة ، وإنما هو آت من جهلنا بماهية الأشياء وبنظامها الكلى .

والعالم الذى يصدر ضرورة عن ذات الله ، ينبغي أن يكون له أعلى درجة من درجات الكمال الممكن ؛ على حين أن الله ذاته ينبغي أن يكون له أسمى درجة من الكمال المطلق . وها هنا يتبين أن سبينوزا من أصحاب مذهب التفاؤل (optimiste) ، مثله في هذا التفاؤل كتل ديكارت ومالبرانش وليبنز ، ولكن مع هذا الفارق الجوهرى ، وهو أن سبينوزا يقيم مذهبه في التفاؤل لا على أساس من حكمة الله وعنايته ، بل على أساس من ضرورة طبيعته . وهذا يعنى بعبارة أخرى أن سبينوزا يرى أن النظام العجيب للعالم ليس ناشئاً من فعل علة عاقلة ، ولكنه ناشئ من وحدة جوهر الأشياء كلها ، ومن اتحاد كل الأعراض أو الهيئات مع عين الجوهر . أما أن في العالم نقصاً أو نقائص ، فهذا راجع إلى خطئنا نحن في تقدير كمال الأشياء تقديرأ بتفاوت بتفاوت منفعتنا ، ووافق ما يلائمنا ، بدلا من أن نبني تقديرنا على حسب طبيعة الأشياء في ذاتها ، وبمقتضى ماهيتها الذاتية .

على أن سبينوزا الذى نظر إلى الله على أنه الطبيعة الطابعة التي تصدر عنها أو تفيض منها الطبيعة المطبوعة ، قد أنكر مذهب التشبيه

الأشياء وماهيتها ، ولكنه أيضاً العلة المفيضه (Cause immanente) التي لا تنفصل عن المعلول ، والتي يسكن أو يكن فيها المعلول ، كما أنه عين الفعلية ، وعين الحياة ، في أسمى وأكمل درجاتهما ، وأوجبها للشمول الذي لا يخرج عنه أي شيء ، وللفيض الذي يصدر عنه كل شيء .

الجزء الثاني

في طبيعة النفس وأصلها

إذا كان سبينوزا قد عرض في الجزء الأول من كتابه (علم الأخلاق) للطبيعة الطابعة على أنها هي الله ، فهو هنا في الجزء الثاني يعرض للطبيعة المطبوعة على أنها هي الإنسان ، ولهذا نراه ينفذنا بادئ ذي بدء إلى أنه لا يزعم أن يفسر الطبيعة المطبوعة بأسرها أي كل الأشياء التي لاحصر لها ولا يتناهى عددها ، والتي تفيض ضرورة من صفات الله ، وإنما هو يتناول بهذا التفسير ما عساه أن يوصلنا إلى معرفة النفس الإنسانية وطبيعتها ، وكل ما تمتلئ به من ملكات وأفكار عل أنها هيئات أو أحوال لله من حيث هو جوهر مفكر ، كما أن كل الأجسام إنما هي هيئات أو أحوال لله من حيث هو جوهر ممتد ، ومن هنا لم يشغل العلم الطبيعي إلا حيزاً ضئيلاً عند سبينوزا ، بالقياس إلى ما يشغله هذا العلم عند ديكارت .

وإذا كان ذلك كذلك فكيف ولدت الطبيعة الطابعة الطبيعة المطبوعة ؟ وكيف تولدت الأشياء المتناهية من أحضان الشيء اللامتناهى ؟ الحق أن هذه المسألة أو تلك لا وجود لإحدهما أو لكليهما عند سبينوزا الذي لا ينكر فكرة الخلق فحسب ، بل ينكر فكرة التوليد أياً ما كان أيضاً : ذلك بأنه يرى أن الصفات الإلهية بكل ما لها من هيئات إنما توجد منذ الأزل ، مثلها في هذا كمثل الجوهر الإلهي

إذ هو يوجد منذ الأزل بكل ما له من صفات ، إذ أن الأشياء الجزئية أو الفردية من حيث هي مكونة بواسطة هذه الهيئات ، فهي مساوقة لله الذي له هذه الصفات التي تفيض منها هذه الهيئات ، وإذا كان الله سابقاً عليها ، فليس هذا السبق في الزمان ، ولكنه في الطبيعة والرتبة ، لأنه لا يمكن أن يتصور أن الله كان من غير العالم ، كما لا يمكن أن يتصور أنه كان بدون صفاته وهيئاته .

وينبئ على هذه المقدمات كلها أن كلا من النفس الإنسانية والجسم الإنساني هيئة لصفة من صفات الجوهر الإلهي ، أعني أن النفس الإنسانية هيئة لصفة الفكر الإلهي ، وأن الجسم الإنساني هيئة لصفة الامتداد الإلهي وقد نظر سبينوزا إلى هاتين الهيئتين وهما النفس الإنسانية من ناحية ، والجسم الإنساني من ناحية أخرى ، على أن بينهما تبادلاً أو توازياً ، كما نظر إلى الصلة بين الأفكار فيما بينها من جهة ، وإلى الصلة بين الأشياء فيما بينها من جهة أخرى ، على أن بينهما مثل هذا التبادل أو التوازي الذي بين النفس والجسم ، وكما نظر بعد هذا كله إلى الإنسان على أنه هيئة مركبة من الفكر والامتداد الإلهيين . ويمكن أن يقال بعبارة أخرى من عبارات سبينوزا نفسه أن النفس فكرة أو سلسلة من الأفكار للفكر الإلهي ، وأن الجسم فكرة للنفس ، والنفس فكرة للجسم تقابل كل منهما الأخرى أو تتوازي كل منهما مع الأخرى . وكل أولئك ينتهي سبينوزا إلى أن ثمة إتساقاً سابقاً (Harmonie préétablie) بين النفس والجسم ، وأن هذا الإتساق تحكمه الضرورة التي هي شرط لا بد منه عند هذا الفيلسوف لكل ما يصدر عن الطبيعة الإلهية . وهنا ينتهي سبينوزا أيضاً إلى أن هذه الصلة الضرورية بين النفس والجسم ، أو بين كل جسم وبين فكرته ، إنما تؤدي إلى أن لكل جسم نفساً ، وأن الطبيعة بأسرها

حية ، وهذا يعنى أيضا أن كل الكائنات التى فى الكون حية ، ولكن على درجات متفاوتة .

وبعد نظرية النفس وصلها بالجسم ، وقف سبينوزا فى الجزء الثانى من كتابه (علم الأخلاق) عند الهيئات المختلفة التى تتألف منها النفس الإنسانية ، مبتدءا بالمعرفة ، وهاهنا تنتقل مع هذا الكتاب من علم الوجود (الأنطولوجيا) إلى علم النفس (البسيكولوجيا) الذى يختلف عند هذا الفيلسوف عما هو عليه عند جمهوره الفلاسفة الذين عرضوا لعلم النفس : ذلك لأن سبينوزا إنما يستقى كل عناصر علمه فى النفس من طبيعة الله وصفاته ، بحيث لا يعول على استمداد شيء من المشاهدة الباطنية أو الشعور الإنسانى الذى تقوم به وتدور عليه هذه المشاهدة الباطنية ، إذ أن النفس كما يتصورها سبينوزا ليس لها ملكات ، وإنما كل ما لها هيئات . ويرتب على هذا أن العقل والإرادة والحساسة إنما هى مجرد ألفاظ لا معنى لها ، أو هى محض تجريدات لاغناء فيها ، وأن هيئات الفكر هى وحدها التى لها حقيقة وجودية ما .

أما ما هى هيئات الفكر هذه ، فإن سبينوزا لا يسأل عنها الشعور النفسى ، وإنما هو يسأل فكرة الله التى يستنبط منها درجات المعرفة المختلفة ، أو هيئات المعرفة والشعور نفسه . وإن نظرية المعرفة عند سبينوزا لتبدو لأول وهلة وكأنها تجريبية ، على نحو ما هو الشأن فى نظرية المعرفة عند كل من هوبز Hobbes وجساندى Gassendi . ومهما يكن فى قول سبينوزا من أن الجسم الإنسانى هو فكرة النفس الإنسانية والموضوع الوحيد لها ، من مسحة تجريبية ، إلا أن الجسم الإنسانى هو هيئة من هيئات الامتداد الإلهى ، ومن هنا ينطوى على فكرة الجوهر الإلهى نفسه ، وهذا هو ما يتفرد به سبينوزا ، من دون التجريبيين ، وتمتاز به نظريته فى المعرفة من خصائص

مثالية (idéaliste) ، على الرغم مما يبلو فيها بادية ذى بدء من خصائص تجريبية (Empirique) .

والمعرفة هنا فى الجزء الثانى من كتاب (علم الأخلاق) على درجات ثلاث هى التى أوردها سبينوزا فى رسالته (فى إصلاح العقل) على أنها أربع ، وقد استحالت هذه الدرجات الأربع إلى ثلاث لأن الدرجتين الأولين توحدتا فى درجة واحدة هى درجة الأفكار الجزئية غير التامة (inadéquates) الملتبسة (confuses) ، والفكرة غير التامة هى التى لا تساوى موضوعها ، على حين أن الفكرة التامة (adéquate) هى التى تساوى موضوعها . وتمتاز الفكرة التامة بأنها هى وحدها الواضحة وضوحاً كاملاً ، والصادقة صدقاً تاماً ، والحقيقية حقاً ، واليقينية يقيناً مطلقاً (vraie) : فالمعرفة الآتية عن طريق الحواس والخيالة معرفة غير تامة ، على حين أن معرفة الله ليس فيها فكرة غير تامة البتة ، ومن هنا كان الفرق بين أفكار الله وبين أفكار الإنسان فى أن أفكار الله كلها تامة على حين أن بعض أفكار الإنسان غير تامة ، ومن هنا يأتى أو يقع الخطأ فى المعرفة الإنسانية ، هذا الخطأ الذى يعرفه سبينوزا بأنه ليس إلا ضرباً من الحرمان من المعرفة ، أو الإغراق فى الجهل بمقتضى الأشياء وعلاها الحقيقية .

وإذا كانت المعرفة الآتية عن طريق الحواس والخيالة معرفة ظنية ملبسة ناقصة فإن المعرفة الحاصلة فى العقل أو المحصلة بالعقل معرفة يقينية واضحة كاملة . وهذا يعنى بعبارة أخرى أن الحواس والخيالة تريتنا الأشياء بعين الحدوث والإمكان (contingence) ، على حين أن العقل يريناها بعين الوجوب والضرورة (nécessité) والديمومة (éternité) ، وهذه العين من شأنها أن تلبس الأشياء صورة الحق والصدق ، على حين أن تلك العين من شأنها أن تلبس الأشياء صورة الخطأ

والباطل . ولهذا يتعين على النفس التي تريد أن تخلص من اللبس والخطأ ، أن تعمل على الإنسلاخ من نطاق الجزئى ، وأن تسمو إلى آفاق الكلى . وها هنا تتبين الدرجتان الأوليان للمعرفة : الدرجة الأولى وهى المعرفة الحسية ، والدرجة الثانية وهى المعرفة العقلية لإحداهما تقف عند الجزئى الخاص ، والأخرى تتجاوز هذا الجزئى الخاص إلى الكلى العام .

على أن الوصول إلى الكلى العام إنما هو بطريقتين : أحدهما طريق الاستدلال أو التعميم غير المباشر أو بالواسطة (médiante) الذى يتخذ نقطة بدئه من المشاهدة ، والآخر طريق الحدس (Intuition) أو التعميم المباشر أو بلا واسطة (Immédiate) ، وهذا الضرب الأخير من ضروب المعرفة هو الدرجة الثالثة من درجاتها ، وهى أكمل الدرجات جميعاً ، والنفس التى تصل إليها هى أكمل النفوس جميعاً ، إذ ترى كما لو كانت ترى بعين الإشراف (Illumination) ، ترى فى كل جسم الامتداد الإلهى ، وترى فى كل فكرة الفكر الإلهى ، ترى فى كل صفة من الصفات الجوهر اللامتناهى الذى هو عين ذات الله ، ترى هذا كله على هذا الوجه فإذا هى فيما ترى وتأمل من الجوهر الإلهى تبرز معرفتها بمعرفة العقل اللامتناهى وهو عقل الله ذاته (علم الأخلاق : ج ٢ ، مطلب ٤٤ - ٤٦) . وكما أن هذه الدرجة هى أعلى درجات المعرفة ، فهى كذلك أسمى مراتب الفضيلة والسعادة ، وذلك على الوجه الذى سنتبينه مع سبينوزا عندما نعرض لمذهبه الأخلاقى فى الجزئين الرابع والخامس من كتابه (علم الأخلاق) . وهكذا نرى مما يقدمه سبينوزا من نظريته فى المعرفة أن النفس الإنسانية ، وقد اتخذت موضوع معرفتها من جوهر الله أو ذاته ، تستطيع أن تسمو ، وأن تصل إلى هذه الدرجة العليا من المعرفة : لأن الجسم الذى تتأثر به وتؤثر فيه وهو موضوع فعلها

وإنما يعبر عن ذات الله . وهكذا نرى أيضاً أن أخص خصائص نظرية المعرفة السبينوزية هو أنها نظرية لا تتخذ محوراً الرئيسى من الأنا الإنسانى (Le moi) ، بل من الفكر الإلهى اللامتناهى ، إذ ليست النفس الإنسانية هى التى تروى وتفكر ، وتعرف وتدبر ، وإنما الله وحده هو الذى يروى ويفكر ، ويعرف ويدبر فى هذه النفس الانسانية أو تلك .

عن الهيئة التي تكون عليها الحياة المثلى ، إلا أن أحداً منهم لم يحدد الطبيعة الصحيحة للانفعالات ، ولا ماهذه الانفعالات من سلطان على النفس ، ولا ماهذه النفس من سلطان على تلك الانفعالات ، ومن ثم كانت شكوانا مما عليه حالنا ، وكانت كراهية الناس وازدراؤهم ، وكان فوق هذا وذاك هذا الدم الرائع في بلاغته الذي وجه إلى النفس الإنسانية على أنها قاصرة عاجزة ، كأن هناك رذيلة مافی الطبيعة ، وكما لو لم يكن كل شيء داخلاً سواء بسواء في النظام الكلي للكون ، ولا راجعاً في إيجادها إلى قوانين ضرورية .

وبعد هذا التمهيد أخذ سينيوزا في عرض تعريفاته وبديهياته ومسلّماته ومطالبه وبراهينه ونتائجها التي هي جاع العناصر التي تتألف منها دراسته لأصل الانفعالات وطبيعتها : فهو قد عرف الانفعال بأنه يعنى به تغيرات الجسم التي بها تزيد أو تنقص قوة الفعل في الجسم ، فإما أن تكون عونا ، وإما أن تكون عائقاً ، كما يعنى به في الوقت نفسه أيضاً الأفكار المتعلقة بهذه التغيرات (علم الأخلاق : ج ٣ ، تعريف ٣) . وهذا يعنى بعبارة أخرى من عبارات سينيوزا نفسه أننا لو استطعنا أن نكون العلة التامة لهذه التغيرات لكان معنى الانفعال الذي يعنيه هو أنه هو الفعل ، وإلا لكان هو الانفعال (علم الأخلاق : ج ٣ ، شرح) . ومن هنا يمكن أن يقال مع سينيوزا أن الانفعال هو الفكرة الملبسة أو هو هيئة من هيئات الفكر تتمثل في الجسم أو في بعض أجزائه ، أو هو قوة من قوى الوجود ، تزيد أو تنقص عما كان لها من قبل .

أما أصل الانفعال فان سينيوزا قد استطاع أن يصل إليه ، فاذا أصل الانفعالات جميعاً عنده ، ليس في الجسم ، ولا في الأعراض الخارجية ، بل هو في جوهر النفس عينه ، وبهذا امتاز سينيوزا عن ديكرارت . أما ما هو هذا الأصل أو المصدر الذي

دوام افتقارنا المطلق إلى الله وإلى ضرورة الأشياء ، من شأنه أن يجعلنا نضع معه السعادة القصوى والبهجة العظمى في معرفة الله ، وثواب الفضيلة في الفضيلة نفسها ، كما يجعلنا نتقبل الحسن والسيئ من الحظ ، ويطهرنا من الشتان والحسد لغيرنا ، والازدراء والاستهانة بغيرنا ، ويعلمنا أن نقنع بما لدينا وأن نكون عوناً لغيرنا . وهذه الثمرات البانعة الرائعة لمذهب سينيوزا في الأخلاق هي التي جد في تغذيتها وتنميتها في الأجزاء التالية من هذا الكتاب على وجه نظر منه إلى فلسفته ، فإذا هو يرى أنها هي الطريق الوحيد الذي يؤدي إلى الفضيلة والسعادة .

الجزء الثالث

في أصل الانفعالات وطبيعتها

استهل سينيوزا الجزء الثالث من كتابه (علم الأخلاق) بتمهيد قدمه بين يدي دراسته لأصل الانفعالات وطبيعتها ، فصرح في هذا التمهيد بادئ ذي بدء بأنه سيصطنع في هذه الدراسة نفس المنهج الذي اصطنعه في دراسة الله والنفس الإنسانية ، أي أنه سيدرس انفعالات الناس ورذائلهم وحماتهم على نحو ما تدرس الخطوط والسطوح والأحجام ، لأن تلك الأشياء ليست أقل حظاً من الخصائص الطبيعية من هذه ، ولا هي أقل في خضوعها لقوانين الكون العامة من بقية الأشياء . وها هنا نرى سينيوزا يعيب على الفلاسفة الذين عرضوا من قبله للانفعالات ، أنهم جعلوا من الإنسان دولة في داخل الدولة ، ونظروا إليه على أنه من القدرة على قهر الانفعالات بحيث يصبح من شأن الإنسان وهو هذا الكائن الوهمي أن يخل بنظام الكون ، فضلاً عن أنه في نظرهم كأنه ليس جزءاً من هذا الكون . وفي رأى سينيوزا أنه مهما كان من جمال وروعة فيما كتبه أولئك الفلاسفة

تصدر عنه وترد إليه كل الإنفعالات ، فهو عند سينيوزا الطلب أو النزوع أو الرغبة (Le désir) . وهذا يتبين إذا لاحظنا معه أن في النفس الإنسانية همه (effort) أساسية وجوهرية تظل دائبة بها إلى غير حد على وجودها الذي هو عين جوهرها ، وأنه إذا كانت النفس هيئة صادرة عن القوة الإلهية اللامتناهية ، فهي لا تنقطع عن أن تفعل فعلها فتبذل همها أبداً حتى تحفظ وجودها وتنميه على الدوام ضد كل العلل الخارجية ، وهذه المهمة هي الطلب الذي هو أصل في كل الإنفعالات .

والإنفعالات عند سينيوزا أنواع : منها انفعالات أولية ، ومنها انفعالات ثانوية : فأما الإنفعالات الأولية فهي الطلب (Le désir) ، والفرح (La joie) ، والحزن (La tristesse) ، وهذه الإنفعالات الثلاثة هي التي تتولد منها كل الإنفعالات الأخرى (علم الأخلاق : ج ٣ ، مطلب ١١ ، شرح) . ويشرح سينيوزا معنى الطلب فيقول إن المهمة إذا كانت متعلقة بالنفس وحدها فهي تسمى عندئذ إرادة (Volonté) ، وإذا كانت متعلقة بالنفس والجسم جميعاً فهي تسمى عندئذ نزوعاً أو ميلاً (appétit) ، وهذا النزوع أو الميل ليس إلا ماهية الإنسان التي من طبيعتها أن يصدر عنها بالضرورة ما يصلح لحفظ بقاء الإنسان ، ولهذا كان متعباً على كل إنسان أن يبذل همته . على أنه ليس ثمة فرق ما بين الطلب (désir) والنزوع (appétit) ، إلا أن الطلب متعلق عامة بأفراد الإنسان من حيث أن لهم شعوراً بنزعاتهم ؛ ومن هنا يمكن أن يعرف الطلب بأنه هو النزوع مع شعور الإنسان بذاته (علم الأخلاق : ج ٣ ، مطلب ٩ ، شرح) . ولما كانت النفس خاضعة لتغيرات كبيرة ، وذلك إذ تكون منفعة (passive) فتنتقل إلى كمال أكثر حيناً ، وإلى كمال أقل حيناً آخر ، فإن هذه الإنفعالات هي التي تفسر لنا إنفعال الفرح والحزن . وبناء على

هذا يعرف سينيوزا الفرح بأنه انفعال تنتقل به النفس إلى كمال أعظم ، كما يعرف الحزن بأنه انفعال تنتقل به النفس إلى كمال أقل ، وكما يطلق على انفعال الفرح إذ يتعلق بالنفس والجسم اسم البسط أو المرح (chatouillement = Gaieté) وعلى انفعال الحزن اسم القبض أو الكآبة (mélancolie) (علم الأخلاق : ج ٣ ، مطلب ١١ ، شرح) .

وأما الانفعالات الثانوية فهي ألوان متنوعة للانفعالات الأولية ، وهي تنوعات لها ومشتقات منها ، الأمر الذي يمكن أن ننبئ به في وضوح وجلاء إذا وقفنا مع سينيوزا عند بعض الأمثلة التي تظهرنا على أن كل الانفعالات إنما ترجع إلى أصول أولية هي انفعالات الطلب والفرح والحزن : فالحب والكراهية ليسا انفعالين أوليين ، ولكنهما انفعالان مشتقان من انفعال الفرح والحزن ، بمعنى أنك إذا أضفت إلى كل من الفرح والحزن معرفة العلل التي تولدهما ، فقد حصل لك عندئذ انفعال الحب وانفعال الكراهية (علم الأخلاق : ج ٣ ، مطلب ١٣ ، شرح) والرجاء ليس إلا فرحاً قد يتحقق وقد لا يتحقق ، بمعنى أنه وليد صورة لشيء موجود في الماضي أوفى المستقبل ، وليس تحققه يقينياً ؛ والخوف على العكس من هذا ، فهو حزن قد يتحقق وقد لا يتحقق ، وهو انفعال ناشئ من صورة لشقاء ليس يقينياً ؛ وأنت إذا أبدلت على أي وجه من الوجوه الشك باليقين بدلا من الرجاء أو الخوف ، فهناك يحصل لك الأمن (Sécurité) أو القنوط (désespoir) ؛ والتندم (repentir) هو شعور بالحزن مقرون بفكرة فعل ماضٍ يخجل لنا أننا أنجزناه بخرية ؛ والفرور أو الهجل هما الفرح أو الحزن وقد ولدتهما فكرتا الاستحسان أو الاستقباح من جانب الآخرين (علم الأخلاق : ج ٣ ، تذييل) ؛ والحسد (L'envie) هو الكراهية التي تستولى على الإنسان فإذا هو يحزن لسعادة الآخرين

ويفرح لشقايمهم ، والرحمة (La miséricorde) على العكس من هذا هي الحب الذي يستولى على الإنسان فإذا هو يفرح لسعادة الآخرين ، ويحزن لشقايمهم ، والتواضع (L'Humilité) هو الشعور بالحزن لدى الإنسان الذي يتأمل عجزه وضعفه .

ولا يقف سبينوزا عند هذا الحد من تصنيف الانفعالات وتعريفها ، بل هو قد وقف أيضاً عند تحليل التعاطف وتعليله وقفة لعله كان فيها أسبق من آدم سميث Adam Smith إلى وضع قوانين التعاطف ودراستها دراسة دقيقة : فما هنا يصوغ سبينوزا مبدأ التعاطف على الوجه التالي : « إننا نجد في أن نفعل كل الأشياء التي نحيل لنا أن الناس ينظرون إليها بفرح ، وإننا نكره الأشياء التي نعرف أنها تستلزم كراهيتهم » (علم الأخلاق : ج ٣ ، مطلب ٢٩) : وما هنا أيضاً يلاحظ سبينوزا أن مجال التعاطف أوسع من هذا نطاقاً ، وذلك إذ يقول إن كل شيء مماثل طبيعته طبيعتنا إنما يجعلنا نستشعر له إلى حد ما تأثيراً شبيهاً بذلك التأثير الذي نرى أننا نستشعره فيه (علم الأخلاق : ج ٣ ، مطلب ٢٧) ، ومن هنا كان الجهد الذي نبذله لكي يحب الآخرون ما نحب ، ويكرهوا ما نكره ، ومن هنا أيضاً لم يكن الفرح بزوال الشيء المكروه يمحى دون أن تشوبه شائبة من حزن .

الجزء الرابع

في عبودية الإنسان

أو في قوى الانفعالات

بعد أن فرغ سبينوزا من دراسة الانفعالات من حيث هي في ذاتها على الوجه الذي رأينا معه في الجزء الثالث من كتابه (علم الأخلاق) ، نراه في الجزئين الرابع والخامس يعرض لهذه الانفعالات

من حيث علاقاتها بسعادة الإنسان وكماله : فعلام تشمل عبودية الإنسان وحرية بالنسبة إلى الانفصالات ؟ وما هو الخير والشر ؟ وما هي الانفعالات المحدودة والانفعالات المذمومة ؟ وما هي سبيل الوصول إلى السعادة الحقيقية ، وإلى الحياة الأبدية ؟ كل أولئك موضوعات يتألف منها الجزءان الأخيران من كتاب (علم الأخلاق) ، وهما اللذان يورد المؤلف أحدهما بعنوان (عبودية الإنسان) ، ويورد الآخر بعنوان (حرية الإنسان) ، وكلاهما مرآة صادقة يتجلى على صفحتها المذهب الأخلاقي لسبينوزا

ولعل أول ما يظهرنا عليه سبينوزا هو سلطان الإنسان بعقله على الانفعالات من ناحية ، وسلطان الانفعالات على الإنسان بنفسه ، وعلى القوة التي لا تنهاى في استعلائها علينا ، وهي قوة العلة الخارجية التي تولد فينا هذه الانفعالات من ناحية أخرى . أما كيف كان ذلك كذلك ، فهذا ما نتييه مع سبينوزا هنا أولاً في الجزء الرابع ، ثم بعد ذلك في الجزء الخامس : فإذا كان الإنسان جزءاً بسيطاً من الطبيعة ، مفتقراً إلى كل الأجزاء الأخرى ، فانه لا يمكن أن يكون إلا علة جزئية غير تامة للتغيرات التي تعرض له (علم الأخلاق : ج ٤ ، مطلب ٢ ، ٣ ، ٤) . ولكي يكون الإنسان خلواً من كل طلب أو رغبة حتى يكون فارغاً من كل انفعال ، فلا بد من أن تكون أفكاره كلها تامة ، ومن أن يكون هو لامتناهياً مثل الله حتى يكون حراً كذلك (علم الأخلاق : ج ٥ ، مطلب ١٧) . ولكن الحقيقة هي أن الإنسان مقهور ضرورةً بالانفعالات ، وأنه من حيث هو كذلك فهو إنما يتبع القاعدة العامة للطبيعة على قدر ما يتطلبها النظام الكلي للأشياء (علم الأخلاق : ج ٤ ، مطلب ٥ ، نتيجة ٢) . على أن الانفعالات ، وإن كانت قاهرة للإنسان من وجه ، إلا أنها مقهورة من

يقصرون دونه من اتباع قواعد العقل . أما ما هي قواعد العقل هذه ، وما هي الإنفعالات التي تساير أو تنافر هذه القواعد ، فذلك ما نقيمه مع سبينوزا من خلال علم الأخلاق .

على أن نظرية المعرفة عند سبينوزا لا تبدو من وجه واحد ، وإنما هي تبدو من وجه حليفة للمذهب التجريبي (L'empirisme) ، وتبدو من وجه آخر ريبية للمذهب المثالي (L'idéalisme) : فهنا هنا نخيل لنا ، ونحن نقرأ الجزء الأخير من كتاب سبينوزا في (علم الأخلاق) ، أن المتحدث هو هوبز تارة ، ومالبرانش تارة أخرى ، وأبيقورس طوراً ، ومولف زاهد أطواراً ، وكل أولئك أوجه من التناقض الذي يظهر عند سبينوزا ويمكن أن نرده معه إلى أصوله الحقيقية في مذهبه الأخلاقي ، كما نبينه فيما يلي :

يرى سبينوزا أننا لكي نتبع العقل ، فليس من الضروري أن نقف من أنفسنا موقف الحرب لأنفسنا ، لأن العقل لا يأمرنا بشيء غير ملائم لطبيعتنا : فحيناً لأنفسنا ، وسعينا وراء ما هو نافع حقاً ، وبذلك ما نبذل من جهد حتى نحفظ وجودنا علينا ما دام لنا هذا الوجود ، والجد في طلب الخير والنفرة من الشر على الجملة ، كل أولئك يأمرنا به العقل . ويعرف سبينوزا الخير على نحو ما يعرفه هوبز بأنه كل مانع عن الفعل ، كما يعرف الشر بغيره ، أي كل ما يزيده في قدرته على الفعل ، كما يقال معه أيضاً إن شر الإنسان هو كل ما يضاد حفظ وجوده عليه ، أو هو كل ما ينقص من قدرته على الفعل .

والعقل لا يلزم الإنسان بأن يحفظ وجوده عليه فحسب ، بل هو يلزمه أيضاً بالاحتفاظ على نفسه

وجه آخر : يقهر بعضها بعضاً ، ولا ينقهر أحدها إلا أن يكون الإنفعال القاهر له أقوى منه . ولا تكفي معرفة الخير والشر لمنع أى انفعال من الوقوع ، إلا أن تكون هذه المعرفة بالخير والشر انفعالا متولداً من الشعور بالفرح أو الحزن (علم الأخلاق : ص ١٤) ، مطلب (١٤) . والصراع الذي ينتهي بهذا الإنفعال إلى القهر ، وبذلك الإنفعال إلى الانتصار ، إنما هو في رأى سبينوزا صراع بين قوتين مقدورتين حيث تستلزم ضرورة إحداها على الأخرى في هذا الصراع ، فإذا إحداها قاهرة ، والأخرى مقهورة .

ومحصى سبينوزا بعد هذه الأحوال أو الظروف الرئيسية التي من شأنها أن تزيد أو تنقص في قوة الإنفعال . ولما كانت الأشياء متساوية ، كان التفاوت بينها بنسبة اتصالها بالإنفعالات التي تتفاوت قوة وضعفها : ذلك بأن الإنفعال الذي تمثل لنا الخيلة الشيء المتعلق به كأنه حاضر إنما هو انفعال أقوى من هذا الإنفعال الآخر الذي تمثل لنا الخيلة الشيء المتعلق به كأنه ماض . وكذلك الشيء الذي نتصوره على أنه ضروري إنما يثير فينا انفعالا أقوى مما يثيره شيء ممكن أو حادث (Contingent) ، لأن مخيلتنا لا تمثل لنا شيئاً من شأنه أن يعزها عن الوجود . هذا فيما يتعلق بمعرفة الشيء الحاضر والماضي ، أما إذا كانت هذه المعرفة تتعلق بشيء في المستقبل ، فسرعان ما يضيق عليها الخناق في يسر ، وذلك بحكم الرغبة في خير حاضر . وعلى هذا النحو تكون الكيفية التي غالباً ما تسيطر بها أسوأ الإنفعالات على معرفة الخير والشر ، ومن ثم تستحيل مشاهدة الشعور الكلي (Conscience universelle) مشاهدة مواتية للحرية ، إلى قهر ضروري يقع من انفعال أقوى على انفعال أضعف ، وتلك هي مملكة الإنفعالات وقانونها كما يتصورهما ويصورهما سبينوزا . وها هنا في هذه المملكة وفي نظامها ، تتبين أسباب الزعزعة والعجز لدى الناس فيما

إلا من أجل نفسه ، وأن يصطنع في هذه المحافظة كل الوسائل الممكنة : فكلمة عمل الإنسان على حفظ وجوده وإنمائه ، كان إنساناً أفضل مما كان ، لأنه أصبح وله من القدرة والكمال حظ أوفر مما كان له ؛ وكلمة أهمل الإنسان عنايته بحفظ بقائه ، كان نصيبه من العجز أكثر : لأنه لا يستطيع أن يقصر في هذه العناية إلا إذا كان للانفعالات ولفعل الأسباب الخارجية عليه سلطان وقهر . وترجع أفضلية الإنسان في حاله الأولى عنه في حاله الثانية : إلى ما يعتقده سينيوزا من أن الجهد الذي تدأب النفس على بذله في حفظ الوجود على صاحبها هو الفضيلة الأولى والعليا التي لا يمكن أن تتصور فضيلة أخرى قبلها أو أعلى منها (علم الأخلاق : ح ٤ ، مطلب ٢٢) .

ومهما يكن من أمر الطابع الأبيقوري الذي يبدو على مذهب سينيوزا الأخلاقي ، فإن الذي لاشك فيه هو هذه الآفة الكبرى التي تتجلى فيها نتيجة العلية وهي هذه النتيجة القائمة على مبدأ محافظة الإنسان على نفسه من أجل نفسه ووحدة الخير مع مصلحته الخاصة . أما هذه الآفة الكبرى فإنها تتمثل في التأمل في الله وفي حبه : ذلك بأن الإنسان من حيث هو فكرة لله ومن حيث أن الفكر هو جوهره ، وأنه لا بد له من أن يأخذ نفسه بقواعد العقل ، فقد ترتب على هذا كله أن يكون الفكر هو ما ينبغي أن يحب فيه ، وأن يكون هذا الفكر هو ما ينبغي أن تعمل كل جهوده على حفظه وإنمائه .

وإذا كان ذلك كذلك ، فكيف يتهيأ للنفس إذن أن تكبح جراح الانفعالات ، وألا تستجيب لما حتى تلي دعوة العقل ؟ وإذا كانت النفس خاضعة بالضرورة لسلطان الانفعالات فكيف يتهيأ لها إذن أن تخلص من هذه الانفعالات ، وأن تتحرر من رقها ؟ وإذا كانت النفس خلوا من كل حرية ، فإذا عسى

أن يصلح لها من قواعد ؟ الحق أنه ليس ثمة أخلاق بالمعنى الحقيقي ، ولا ثواب أو عقاب ، إلا أن يكون هناك هذا العنصر الجوهرى وهو عنصر الحرية . والحق أيضاً أن سلطان النفس على الانفعالات ليس أقل خضوعاً للضرورة من سلطان الانفعالات على النفس ، مع هذا الفارق وهو أن الضرورة في سلطان النفس على الانفعالات إنما هي ضرورة داخلية نابعة من ذات النفس وليست خارجة عنها .

فإذا عرفنا هذا كله في وضوح وجلاء ، فما نحن أولاء نصل مع كتاب سينيوزا في (علم الأخلاق) إلى نهاية الجزء الرابع منه : حيث يعطينا صورة رائعة للإنسان الحر مطابقة لمبادئه : فمن هذه الصورة نتبين أن هذا الذي يتقاد للانفعالات إنما هو الإنسان الضعيف الشقي المسترق ، وأن هذا الذي ينصت إلى صوت العقل إنما هو الإنسان القوى ، الإنسان السعيد ، الإنسان الحر : أولها يفعل سواء أراد أو لم يرد دون أن يعرف ما يفعل ، وثانيهما لا يطاوع إلا نفسه ، ولا يفعل شيئاً إلا أن يكون عارفاً بما هو خير وأفضل حتى يفعله في الحياة ، وعالملاً بما يتطلبه هو نفسه أكثر مما يكون عالملاً بما يتطلبه غيره . إن الإنسان الحر ، أو الإنسان الذي يحيا على مقتضى العقل ، إنما يكون بمنجاة من القلق والخوف ، ولا يتفكر في شيء أقل مما لا يتفكر في الموت ، لأنه لا يتفكر إلا في أن يحيا ، وأن يعمل ، وأن يحافظ على وجوده ، وفقاً لقاعدة مصلحته الخاصة : إذ الحكمة هي - كما يقول سينيوزا معارضاً لأفلاطون - هي تأمل للحياة لا للموت . إن هذا الإنسان الحر حقاً يعرف كيف يتعاقب فيه الإقدام والخوف سواء بسواء ؛ كما أنه يعرف كيف يتجنب أو يتلمس مواطن الصراع بروح حضورها لديه في الحالين سواء . إنه يأخذ نفسه بأن تخلص نفسه إلى اسداء الفضل وأداء الخير

يكون موافقا للطبيعة (علم الأخلاق : ج ٤ ، مطلب ٦٧ - ٧٣ ، تذييل) ، وإذا كان ذلك كذلك ، فقد ترتب عليه أن الغاية القصوى التي يرى سبينوزا أن مذهبه الأخلاقى ينتهى إلى تحقيقها إنما هي أمن النفس الذى تحصل عليه هذه النفس بتأمل ما هو ضرورى أزلى أبدي ، وبمعرفة الوحدة الذاتية التي بين أنفسنا الجزئية وبين الضرورة الكلية للأشياء التي ليست في حقيقتها إلا هيئات للطبيعة الإلهية .

الجزء الخامس

في قوة العقل

أو

في حرية الإنسان

لعل أول ما يلاحظه المتأمل في الجزء الخامس من كتاب سبينوزا (علم الأخلاق) ، هو أنه يفصل في هذا الجزء ما أجمله أو أشار إليه في الأجزاء الأربعة بصفة عامة وفي الجزء الرابع بصفة خاصة : فهو يبسط القول في الإبانة في هذا الجزء الخامس عن الحقيقة والأمن والسعادة وأين النفس الإنسانية من هذا كله ، أو أين هذا كله من النفس الإنسانية . كما يتحدث متنبهاً في استكناه حب الإنسان لنفسه من ناحية ، وحب الإنسان لغيره منطقياً على حبه لنفسه ، وعلى مبدأ محافظة الإنسان على نفسه من ناحية أخرى ؛ وهو يعرض بعد هذا كله لوحدة حب الإنسان لله ، وحب الله للإنسان ، وللانفعالات المحمودة والانفعالات المردولة كما يصور الإنسان وقد تحرر من ربة الانفعالات ، ويستمتع ما ينبغي أن يتوفر فيه من شروط تكفل له الخلود أو الحياة فيما هو أزلى ومع ما هو أبدي . يرى سبينوزا أن المعرفة وحدها لا الحرية هي

إلى الجهال حتى يكون بئامن من بغضهم ، ولا يكون مدعناً لرغباتهم الجامحة . إنه يعمل بإيمان راسخ دائماً ، حتى يحفظ وجوده . إنه لا يلجأ إلى الغدر لأنه لا يطاوع إلا العقل الذى لا يدل على الغدر أبداً ، ولو قد كان العقل دليلاً على الغدر ، وكان الإنسان متبعاً للعقل ، لرتب على ذلك أن يكون الإنسان دليلاً لغيره على طريق الغدر ، وهذا محال : لأن ذلك إنما يعنى أن الإنسان لا يستطيع أن يوحد قوى أشباهه ، ولا أن يوجه جهودهم إلى الخير إلا عن طريق الغدر ، وأنه لن يكون عندئذ ثمة شئ حق هو شركة بينه وبينهم . وإن هذا الإنسان الحر هو هذا الذى يشعر في حياته الاجتماعية في ظل القانون العام بأنه أكثر حرية مما لو كان في حياته الفردية منعزلاً عن غيره لا يصدع إلا بأمر نفسه ، وهاتنا في حياة اجتماعية كذلك لا يكون الإنسان الشاعر بحريته على هذا الوجه مطاوعاً للقانون عن خوف ، ولكن عن ذات عقله ؛ وهاتنا أيضاً تراه في دأبه على حفظ وجوده على مقتضى العقل لا يعمل إلا وفقاً للقاعدة العامة وتبعاً للمنفعة العامة .

وينتهى هذا كله بسبينوزا إلى نهاية قوامها حياة عقلية آمنة من ناحية ، وحياة روحية وادعة من ناحية أخرى ، وهما هاتان الحياتان اللتان تجدهما النفس الإنسانية في ظل الحرية قائمة على دعائم من فكرته الرئيسية وهي أن كل شئ إنما يلزم عن ضرورة الطبيعة الإلهية ، وتلك لعمري فكرة تجد النفس بين أحضانها سكينتها وطمأنينتها ، إذ ماذا عسى أن يطمح إليه العقل ، أو تصبو إليه الروح إلا أن يكون ما يلائم النظام الضرورى للأشياء ! وهذا يعنى بعبارة أخرى من عبارات سبينوزا نفسه أن خير جزء فينا ينبغي أن

التي تجعل للنفس بعض السلطان على الإنفعالات ، وأن العقل وحده هو القوة التي يتصرف بها الإنسان تصرفاً يمكنه من كبح جماح إنفعالاته (علم الأخلاق : ح ٥ ، مطلب ٤) : ومعنى هذا أنه على قدر معرفتنا بالإنفعال ، يكون حظ النفس من هذا الإنفعال ، أى أنه كلما كانت معرفتنا بالإنفعال على وجه أحسن كانت النفس فاعلة لامتفعله . ولما كان كل إنفعال إنما هو فكرة لميل من ميول الجسم ، وكان متطوياً على شيء مشترك عام يمكن أن يصبح موضوعاً لفكرة تامة ، فقد ترتب على ذلك أن أصبح كل إنفعال قابلاً لأن يستحيل إلى فكرة واضحة متميزة ، وبهذا ، أعنى مع سينيوزا أننا بمعرفتنا لأنفسنا معرفة مطردة في وضوحها نستطيع أن نتمكن من الإقلال من شأن الإنفعالات ، وهذا هو ما ينبغي أن نصبو إليه ، ونعمل عليه ، بحيث تستحيل أفكارنا غير التامة إلى أفكار تامة ، وهنالك تتحول النفس عن الإنفعال الذي يعمل عمله فيها إلى الشيء نفسه الذي ينبغي على النفس أن تعمل الفكر فيه بحيث تدركه في وضوح وتميز ، وهنالك ستجد عند هذا الشيء سكنيتها الكاملة . ويتبين تفاوت الإنفعالات في القوة والضعف بتفاوت المعارف والأفكار في التمام والنقص ، إذا لاحظنا مع سينيوزا أنه كثيراً ما يشد بنا لإنفعال الحزن لفقدان شيء ما قد إقنعنا بأنه ليس ثمة لدينا وسيلة ما للمحافظة عليه ، وأنه قليلاً ما يكون حظنا من هذا الإنفعال ، وذلك بالقياس إلى كل ما ندركه ونحكم عليه بأنه طبيعي وضروري (علم الأخلاق : ح ٥ ، مطلب ٦) . ومعنى هذا كله أن كلا من المنطق وعلم النفس لدى سينيوزا ، إنما يقوم على قاعدة أساسية واحدة : هي تلك التي يعمل بها الإنسان على تحويل أفكاره غير التامة

الملتبسة إلى أفكار تامة حقاً . ومن شأن الإنفعالات أن تولد في النفس آلاماً وأحزاناً واضطرابات من قبيل ما يقع في الخوف والقلق واليأس ، وذلك عندما تتعلق النفس بأشياء حادثة زائلة فانية لا تلبث أن تقع لها حتى تفلت منها وتبين عنها . ولكن النفس وقد تسامت عن هذه الأشياء العارضة ، وارتقت إلى الأشياء الدائمة ، وإلى الأزلية ، وإلى الله ذاته ، فلما حين ذاك لن تتعلق إلا بالأزلى الباقي على قدر إعراضها عن الحادث الفاني ؛ ومن هنا قال سينيوزا أن تصور الأشياء على أنها أزلية ، إنما هو تصور لها في صلتها بالله ؛ وقال أيضاً : « إن نفوسنا من حيث هي تعرف أجسامها وذواتها في ظل ما تضيفه الأزلية عليها ، إنما تحصل عندئذ على قنية معرفة الله ، فإذا هي تعرف أنها في الله ، وأنها متصورة بالله » (علم الأخلاق : ح ٥ ، مطلب ٣٠) . والنفس في ارتفاعها إلى هذه المرتبة العليا من المعرفة ، إنما تصل إلى هذه الذروة التي تتأمل منها في كل شيء ، فإذا هي قد تأملت فيه ذات الله الأزلية اللامتناهية ، وإذا هذا التأمل يصبح منها بمثابة المعين الذي لا ينضب ، ولا يفيض ما يمتلأ به ويفيض منه من أمن وسكينة وسعادة . ومن ثم كانت معرفة الله التي لا يتصور أى شيء إلا بها ، وكان الحب العقلي الذي يقارن هذه المعرفة ، هما الغاية القصوى والخير الأسمى للنفس الإنسانية ، ولا سبيل إلى أن يوجد خارج هذا الحب ولا على أى وجه من الوجوه أمن كامل ؛ أو سعادة حقيقية ، أو حرية إنسانية (علم الأخلاق : ح ٤ ، مطلب ٢٨ ؛ ح ٥ ، مطلب ٢٧) . على أن مبدأ محافظة الإنسان على نفسه ودأبه على

تامة ، وذلك على الوجه الذى رأينا مع سينوزا أنه
يؤدى بنا إلى الكمال والسعادة ، إلا أن هذه الثمرات
تلبو أينع وأروع إذا عرفنا أنها لا تؤدى بنا إلى الكمال
والسعادة فى الحياة الموقوتة فحسب ، وإنما هى تؤدى
بنا فوق هذا إلى الخلود والبقاء فى الحياة الدائمة . وها
هو ذا سينوزا يعرض فى الصفحات الأخيرة من كتابه
(علم الأخلاق) للنفس من حيث استمرارها مستقلة
عن الجسم ؛ وهنا قد يسأل سينوزا عما عسى أن تكونه
هذه النفس مستقلة عن الجسم ، وهى هذه التى تتصل
به اتصالاً ضرورياً ؟ وأى خلود هذا الذى يكون
لمجموعة من الهيات أو لهذه الهيئة المركبة التى هى النفس
الإنسانية ؟ وهنا يجب سينوزا بأن من هذا الخلود
جزء تستطيع بعض نفوس الصفوة أن تمنحه لنفسها ،
وذلك بأن ترفع نفسها إلى أسمى مراتب العقل وأعلى
درجات المعرفة ، إذ أن سينوزا يذهب إلى أن كل
الأفكار التى لا تتخذ من الله موضوعاً لها إنما هى من
حظ الموت والفناء ، على حين أن كل الأفكار التى
تتخذ موضوعاً من الله إنما هى من حظ الحياة والبقاء ،
أو هى من حظ الخلود والأبدية ؛ ويذهب أيضاً إلى
أن الإنسان يستطيع أن ينزع أحسن جزء فيه من يد
الموت ، وعندئذ يصبح ما تفقده نفوسنا بفساد الجسم
وكأنه لا شيء ، وذلك إذا قيس بما ستحتفظ به هذه
النفوس فى أحضان الخلود والأبد ؛ ويذهب فوق هذا
كله إلى أنه على الرغم من أننا ليس لدينا أى ذكرى
لوجودنا قبل الجسم ، إلا أننا نشعر ونعائين أننا
خالدون (علم الأخلاق : ح ٥ ، مطلب ٢٣ شرح)
ومع ذلك فإن الخلود كما يفهمه سينوزا إنما هو خلود
بلا ذاكرة ولا شعور ، وإنما هو غاية الإنسان وثوابه
الذى يستحقه على ما يقدمه من جهود بين بدى كماله .

حفظ وجوده على نفسه من أجل نفسه ، ليس عند
سينوزا مصدرأ يستخلص منه حب الله فحسب ، وإنما
هو يستخلص منه كذلك حب غيره من الناس : لأن
الإنسان بسيره فى الطريق الذى يؤدى إلى الخير الأسمى
إنما يعمل فى نفس الوقت خيراً الآخرين كما يعمل خيراً
نفسه ، ولأن الخير الحق إنما هو قسمة أو شركة بين
كل أفراد الإنسان ، ولأن هذا الحب أو ذاك ليس
من شأن أحدهما أو كليهما أن يثير الغيرة والحسد فى
نفس أى إنسان ، أو يؤدى إلى التقاطع والتنازع بين
أى فردين من أفراد الإنسان ، بل هو يسلم إلى التراحم
والتحاب واتحاد القوى على وجه أشد وأقوى مما كان ،
بحيث لو قد تواصل وتحاب وتراحم فردان ، لكان
منهما فرد واحد هو أقوى ضعفين مما لو كان كل
منهما منفرداً ؛ ومن هنا لم يكن أنفع للإنسان من
الإنسان الذى يسير على مقتضى العقل ، وفى حدود
قوانين الطبيعة الإنسانية التى تلائم بالضرورة طبيعة
كل إنسان .

وآية هذا كله التى تدل دلالة واضحة على طبيعة
الحبين الإلهي والإنساني ، هى أن سينوزا يرى أن
الحب العقلي الناتج من النفس الإنسانية إلى الذات
الإلهية ، إنما يصدر عن الحب العقلي الفاضل من ذات
الله لذات الله ، لأن الله من حيث هو يحب لذاته ،
إنما يحب كذلك الناس الذين هم هيات لذاته ، ولأن
حب النفس لله ، إنما هو جزء من عين حب الله
اللامتناهى لكمال اللامتناهى ، وهذا يعنى بعبارة أخرى
من عبارات سينوزا أن حب الله للإنسان ، وحب
الإنسان لله ليسا فى الحقيقة إلا حباً واحداً .

وإذا كانت تلك هى ثمرات المعرفة الواضحة
للانفعالات ، ولاستحالة الأفكار غير التامة إلى أفكار

والناس ليسوا سواء في حظوظهم من هذا الخلود ، وإنما يزيد حظ كل منهم من هذا الخلود أو ينقص بمقدار ما تعرض نفسه عن الأمور الزائلة الفانية لتقبل على الأمور الدائمة الباقية ، أى بمقدار ما لديها من الأفكار التامة وغير التامة . ولكن النفس التى تغلب هذا الخلود على كل النفوس الأخرى ، وتحيله إلى خلود فى الحياة الآجلة ، كما تظفر بالكمال والسعادة فى الحياة العاجلة ، وذلك بفضل العقل الذى يحيل الأفكار غير التامة إلى أفكار تامة ، إنما هى النفس التى تستطيع أن تصل ، بفضل الجهد الأسمى للعقل والفضيلة ، إلى تأمل ذات الله فى كل شيء ، وهناك تستظل بظل الخلود فإذا هى تدرك أن ما يفنى مع الجسم ليس شيئاً بالقياس إلى

ما يبقى منها بعد الموت (علم الأخلاق : ح ٥ ، مطلب ٣٨ ، شرح) .

وهكذا نرى مع سبينوزا كيف ينتهى مذهبه الأخلاقى فى هذا الكتاب القيم إلى نهاية مشرقة وغاية متألفة أخص خصائصهما هذه الصبغة الروحية التى أشرقت وتألفت بها جوانب عقله وقلبه وروحه ، فإذا هو يحيا ، ويريد غيره أن يحيا ، حياة عقلية كاملة من ناحية - ، وحياة روحية فاضلة من ناحية أخرى ، وكلتا الحياتين هما اللتان تكفلان لمن يحياهما الحياة السعيدة الراضية الباقية سواء فى هذا العالم ، وفى العالم الآخر ، حيث تنفى النفس ظلال الحق والخير والوجود ، وتستضىء بأنوار الأزل والأبد والخلود .



أوديب ملكا سوفوكليس

بقتلم
الدكتور إبراهيم سكر

بكلية الآداب بجامعة عين شمس

ولا شك كانت تدر عليه أرباحاً وفيرة ، خاصة وأن القرن الخامس ق . م كما نعلم كان قرناً مليئاً بالحروب . ولم تصلنا أية معلومات عن بقية أفراد الأسرة .

لم تكن قرية كولونوس التي ولد بها سوفوكليس ونشأ وترعرع شديدة التمسك بالدين كما كانت إليوزيس Eleusis مدينة الأسرار الدينية التي ولد بها أيسخيلوس . لذلك فقد نشأ سوفوكليس معتدلاً في دينه إنسانياً في عواطفه . فقد كان يحب اللهو والمتعة ولكن في شيء من الاعتدال ، وكان مرحاً ذا روح لطيفة دون أن يعميه ذلك عن تأمل ما في الحياة من آلام فهو القائل في آخر مسرحية كتبها (أوديب في كولونوس س ١٢٢٥-١٢٢٨) : « إن أعظم ما تجود به الأقدار على إنسان - عندما نمنع النظر في كل شيء - هو ألا يولد بالمرءة ، ويأتى في المرتبة الثانية بالتأكيد - على فرض أنه ولد - أن يسارع ما أمكن بالرحيل إلى حيث أتى » . وهذا يؤكد أن الاحساس بالمأساة كان عميق الجذور في نفسه . كما أن حياته الفنية وحبّه للهو والمرح لم تكن لتجعله يتردد عن المساهمة في خدمة بلاده . فإنا نعلم أنه انتخب مرتين قائداً عاماً في الجيش Strategos مرة مع بريكليس Perikles وأخرى مع نيكياس

يعتبر سوفوكليس Sophokles من أعظم كتاب التراجيديات الذين عاشوا في القرن الخامس قبل الميلاد إن لم يكن أعظمهم . فإذا كان ايسخيلوس Aeschylus هو رائد التراجيديات الحق وخالقها المبدع فإن سوفوكليس هو الذى سار بها نحو الكمال من ناحية حبكة البناء الدرامى وتصوير الشخصيات وسلاسة الأسلوب وعدوبة الألفاظ .

إننا لا نستطيع أن نحدد تاريخ ميلاد سوفوكليس على وجه الدقة ، فبعض المصادر تروى لنا أنه توفى فيما بين عامى ٤٠٦ و ٤٠٥ ق . م وقد بلغ من العمر الثانية والتسعين ، ومعنى ذلك أنه ولد فيما بين عامى ٤٩٧ و ٤٩٦ ق . م ، ومصادر أخرى تروى لنا أنه ولد فيما بين عامى ٤٩٥ و ٤٩٤ ق . م . وعلى ذلك فإن معظم النقاد والمؤرخين المحدثين يحددون ميلاد سوفوكليس بين عامى ٤٩٧ و ٤٩٤ ق . م .

انحدر سوفوكليس من أسرة أثينية موسرة وإن كانت غير مشهورة ، تعيش في قرية كولونوس هيبوس Kolonos Hippios الواقعة على مشارف مدينة أثينا . كان أبوه المدعو سوفيلوس Sophilos مملك مصنعاً للسيوف أو الصناعات المعدنية الأخرى التي

Nikias ؛ كما خدم كواحد من المسؤولين عن خزانة حلف ديلوس ؛ وقام أيضاً بوظيفة الكاهن للبطلين أسكليبيوس Asklepius وألكون Alkon . لذلك فقد حظي بحب الجميع وتقديرهم واحترامهم حتى أن الأثينيين حزنوا لموته حزناً شديداً ورفعوه إلى مصاف الأبطال المقدسين تحت اسم ديكسيون Dexion (بمعنى منظم الاحتفالات أو المضيف) وقدموا له الهدايا وأقاموا له احتفالات سنوية .

حقاً لقد حظى سوفوكليس في حياته بكل ما يصبو إليه إنسان : العبقرية ، الصحة ، العمر المديد ، جمال الشكل والروح ، الثراء العريض ، والشهرة . وعلى الجملة فإن مكانته في المجتمع جعلته شخصية مرموقة تنقل أقواله الأفواه وبإذ للعامة والنقاد أن يشيعوا عنه القصص والحكايات . تمتع سوفوكليس بكل هذا في أزهى فترة من فترات تاريخ أثينا ؛ فانه كان قد ترك مرحلة الطفولة عندما تم النصر على الفرس في موقعة سلاميس (٤٨٠ ق . م) وعاصر في مرحلة شبابه ونضوجه قيام الإمبراطورية الأثينية ؛ لقد استمع إلى بيريكليس ، وشاهد البارثينون Parthenon والبرويلايا Propylaea ترتفع فوق الأكروبوليس Akropolis ، وعاصر أيسخيلوس وبوريديس وأريستوفانيز ، وثيوكيديديس ، كما شاهد أعمال فيدياس . وكان سوفوكليس سعيد الحظ في مmates أيضاً ، فقد أنقذه الموت من أن يرى قوة أثينا البحرية تدمر تدميراً في موقعة آبجو سبوتامي Aegospotami (٤٠٥ ق . م) وكانت تلك هي المعركة الفاصلة في حرب البيلوبونيز سقطت على أثرها أثينا وآذنت بأن عصرها المزدهر قد أوشك على الذبول . وبذلك يتحقق قول أريستوفانيز عن سوفوكليس حين قال : « إنه كان يعيش في الآخرة سعيداً ، كما كان يحيا في الدنيا سعيداً » (الضفادع ، ٨٢ ، ٥) كما يتحقق قول الشاعر الكوميدي فرينيكوس Phrynichos حين قال في إحدى

شدراته التي بقيت لنا من أعماله المفقودة : « كان سوفوكليس محظوظاً ، فقد أمضى سنين عديدة قبل أن يموت ، كما كان رجلاً ناهياً وسعيداً كتب كثيراً من التراجيديات ، وقد انتهت حياته التي لم تعرف البؤس أبداً نهاية سعيدة » .

ومع ذلك فإن حياة سوفوكليس لم تكن تخلو من بعض المتاعب العائلية ، كان لسوفوكليس عدة أبناء من زوجة شرعية وأخرى غير شرعية . أشهر هؤلاء الأبناء المدعو إيوفون Iophon وكان أيضاً كاتباً تراجيدياً له مكانته . وتحكى قصة مشهورة - مشكوك في صحتها - أن إيوفون هذا ، وكان يغار من أخ له غير شرعى ويخشى أن تؤول أملاك أبيه إلى عشيقته وأبنائها ، قد رفع على أبيه في شبخوته دعوى يطلب فيها الحجر عليه لعدم سلامة عقله وعجزه عن إدارة أملاكه ، كما يطلب تنصيب نفسه مديراً لهذه الأملاك . فما كان من سوفوكليس الشيخ إلا أن قرأ للمحلفين أجزاء من آخر مسرحية كتبها ولم يكن قد قدمها للعرض بعد وهي مسرحية أوديپوس في كولونوس Oedipus Koloneus وكان هذا دفاعاً كافياً لرفض دعوى إيوفون .

لقد ظهرت بوادر النبوغ على سوفوكليس منذ أن كان صبياً ، فقد وقع عليه الاختيار ، ولم تبلغ سنه السادسة عشرة ، وذلك لجمال شكله ورشاقته وبراعته في عزف الموسيقى ، ليكون قائد فرقة المنشدين الصبيان يوم الاحتفال بيوم النصر في موقعة سلاميس ؛ فقد تلقى سوفوكليس الطفل تعليمه في الموسيقى والرياضة البدنية والرياضيات والرقص ونظم الشعر على يد أستاذ مشهور يدعى لامبروس Lampros . وتحدثنا أخبار زمانه بأنه كان بارعاً في كل هذه العلوم والفنون وخاصة في نظم الشعر وعزف الموسيقى .

أما شهرته كبشاعر مسرحى فلم نعلم عنها شيئاً قبل عام ٤٦٨ ق . م عندما فاز بالجائزة الأولى حين تقدم بعرض إنتاجه في المسابقة المسرحية التي عقدت في عيد

أنه تحدى الإله أبوللون في الغناء . ولكن ضعف صوته وركته لم يمكنه من أداء الأدوار التراجيدية الكبرى ، إذ كانت قوة الصوت من أهم مقومات الممثل اليوناني لأن التمثيل كما نعلم كان يجري في مسرح مكشوف يسع ألافاً من المشاهدين قد تصل إلى الثلاثين أو الأربعين كما في مسرح ابيداوروس ، وكان على الممثل أن يصل بصوته إلى أعلا مكان بالمسرح .

ظل سوفوكليس يكتب للمسرح أكثر من ستين عاماً أنتج خلالها فضلاً من المسرحيات تزيد عن المائة حازت الاعجاب ، فقد فاز بالجائزة الأولى أكثر من عشرين مرة ، ثماني عشرة منها في عيد ديونيزيا الكبير Great Dionysia والأخرى في عيد العصور Lenaia ؛ ولم ينزل قط عن الجائزة الثانية . وما يوسف له حقاً أن معظم ما كتب سوفوكليس وبخاصة ما كتبه في شبابه قد فقد ولم يعثر عليه ، إذ لم يبق من كل ما كتب إلا سبع تراجيديات كاملة . وقبل أن نتناول هذه التراجيديات بالتحليل ، يحسن أن نذكر كلمة عن أسلوب سوفوكليس وعن التجديدات التي أدخلها على فن المسرحية .

لقد بدأ سوفوكليس حياته الفنية بتقليد أسلوب ايسخيلوس ، وبعد أن مر أسلوبه بمرحلة من الصلابة والجفاف ، انتهى هذا الأسلوب بمرحلة سما فيها سمواً يمكنه من التعبير عن أرق العواطف وأعمقها تعبيراً دقيقاً . وتمتاز أعماله ، بمقارنتها بأعمال معاصريه ، بالبساطة وفي نفس الوقت بالكمال والتناسق في بناء أجزائها ، أما لغته فليست كما يدعى بعض النقاد (شيبارد ، التراجيديا اليونانية ص ٩٣) غامضة مفتعلة ، بل هي لغة شاعر فنان ملك ناصية لغة قومه فأحسن التعبير عن أفكار وعواطف وسلوك شخصياته بدقة وإحكام قد يصعب علينا فهمه الآن بسهولة وذلك بمقارنة لغته باللغة الأتيكية العادية ، ولكنها لم تكن بحال صعبة على مشاهديه المعاصرين له وبخاصة المثقفين منهم . إن لدينا

ديونيزيوس الكبير لهذا العام . ويحتمل أن تراجيديا تريبتوليموس Triptolemos كانت لإحدى المسرحيات التي تقدم بها سوفوكليس في هذه المسابقة . وهذه المسرحية مفقودة ويبدو أنها كانت تعالج موضوعاً له علاقة بالأسطورة التي تحكى كيف أن الإله ديمتر Demeter أرسلت هذا الإله المحلى تريبتوليموس من إليوزيس إلى الناس كافة في جميع أنحاء العالم ليعلمهم زراعة القمح . ويقال إن الحكام في هذه المسابقة لم يتم اختيارهم بالطريقة المألوفة ، بل إن الأركون المشرف على العيد قد عهد إلى القائد كيمون Kimon وأركان حربه التسعة بالحكم على أعمال الشعراء المتنافسين بدلا من انتخاب محكمين ، وكانوا قد جاءوا إلى مسرح ديونيزيوس ليقدموا القرابين لهذا الإله بمناسبة نقل رفات البطل ثيسوس Theseus إلى أثينا . وقد حكموا لسوفوكليس في هذه المسابقة بالجائزة الأولى ، وكان ايسخيلوس العظيم أحد منافسيه في هذه المسابقة . ويدل هذا دلالة واضحة على أن سوفوكليس لم يفز بالجائزة الأولى لشهرته أو سمو مركزه بل لموهبته الدرامية الفذة التي تجلت بوضوح عند مقارنتها بأعمال منافسيه وبخاصة أعمال ايسخيلوس .

كان ايسخيلوس يقوم بكل شيء في مسرحياته ، فبالإضافة إلى كتابة المسرحية كان يؤلف أيضاً ما يصاحبها من موسيقى ، ويدرب فرقة المنشدين ، ويقوم بتمثيل الأدوار الرئيسية . وقد قام سوفوكليس بمثل هذا العمل في بدء حياته الفنية ، وقد ساعده جلال شكله وعذوبة صوته وبراعته في عزف الموسيقى على القيام بأداء بعض الأدوار بنجاح كبير ؛ إذ تحدثنا الأخبار بظهوره على خشبة المسرح في مسرحيتين من مسرحياته ، الأولى حين قام بدور الأميرة العذراء ناوزيكا Nausika وسحر النظارة بعرضه الراقص ، والثانية حين مثل ببراعة دور الشاعر الغنائى الجذاب الشاب ثاميريس Thamyris الذي تروى الأساطير

ملاحظتين هامتين عن فن سوفوكليس جاءتا على لسانه هو ؛ الأولى حفظها لنا أرسطو (فن الشعر ١٤٦٠ ب ٣٣) إذ يقول « كان سوفوكليس يقول إنه يصور الناس كما يجب أن يكونوا بينما يوربيديس كان يصورهم كما هم في الواقع » ؛ والثانية حفظها بلوتارخ (عن التقدم في الفضيلة ، ٧٩ ب) إذ يقول « كان سوفوكليس يقول إن الثمار الجافة لأعماله الدرامية الأولى كانت تقليداً لأسلوب إيسخيلوس الفخم ، ثم بدأ يتخلص من الخشونة والجفاف في أسلوبه الخاص وأخيراً أصبح أسلوبه أحسن أسلوب يمكن أن يستخدم لتصوير الطبيعة البشرية » . وهكذا نرى أن سوفوكليس كان يختلف عن زميله إيسخيلوس ويوربيديس فهو يقف منهما موقف الوسط الذهبي ، فهو لم يخلق في سماء الميتافيزيقا كما كان يفعل إيسخيلوس المتصوف ، ولا هو نزل بأبطاله منزلة الأفراد العاديين كما فعل يوربيديس ، بل كان تصويره للشخصيات تصويراً إنسانياً مثالياً .

أما التجديدات الفنية التي أدخلها سوفوكليس على المسرحية فأهمها ما يأتي :

١ - رفع عدد الممثلين إلى ثلاثة (انظر أرسطو . فن الشعر ، ١٤٤٩ أ ١٩) بعد أن كانوا اثنين عند إيسخيلوس ، وقد تبعه إيسخيلوس في ذلك في مسرحياته التي كتبها بعد ظهور أعمال سوفوكليس .

٢ - ابتكر رسم المناظر (أرسطو . فن الشعر ، المكان السابق) وبذلك أصبح تغييرها أمراً ميسوراً .

٣ - رفع عدد أفراد الجوقة إلى خمسة عشر بعد أن كان اثني عشر ، واستخدم الموسيقى الفرجية لأول مرة ، وجعل مثليه يستخدمون الأحذية العالية البيضاء (انظر حياة سوفوكليس لمؤلف مجهول ، قارن نورود . التراجيديا اليونانية ص ١٥) .

٤ - وثمة تجديد أكثر أهمية هو أنه تخلّى عن رباعية إيسخيلوس tetralogy (انظر سويداس . حياة

سوفوكليس) وأبدل بها مسرحيات منفصلة لكل منها بداية ووسط ونهاية فكانت أعمالاً كاملة بنفسها . وهو بهذا يكون قد حرك المسرح اليوناني مسافة كبيرة نحو الشكل المسرحي المعروف الآن .

تعتبر مسرحية أباس Ajax — Aias هي ومسرحية أنتيجوني Antigone — 'Antigōnē أقدم ما وصلنا من أعمال سوفوكليس . وتعالج الأولى مأساة انتحار أباس وكان يطلق عليها أحياناً « أباس حامل السوط » Aias mastigophoros لتمييزها عن تراجيديات أخرى باسم هذا البطل . وهذه المسرحية دراسة للخطأ الذي يؤدي إلى الفاجعة . فقد كان أباس من أشهر محاربي اليونان في حرب طرواده وكان يؤمن بأنه أحق من أي بطل آخر بأن تؤول إليه أسلحة أخيل ، غير أن أوديسيوس فضل عليه فأصيب كبرياء أباس في الصميم فخرج ليلاً ليجهز على زعيمى الحملة أجاممنون ومينلاوس باعتبارهما المسؤولين عن هذه الإهانة التي لحقت به . ولكن أثينا إلهة الحكمة قد استشاطت غضباً لهذا التصرف فأسرعت بالزول من عليائها في الأولمب فأطفأت نور عقله وأصابته بالجنون مما جعله يهاجم قطعاً من الماشية استولى عليه الجيش أثناء المعركة وهو يحسب أنه إنما يذبح أعداءه . وبعد أن أفاق من لوثته وتحقق من فعلته خجل من نفسه ، فابتعد عن أصدقائه وهم الجوقة المكونة من بحارة سلاميس وأسيرته الطروادية تيكميسا Tekmessa التي أنجبت منه ابناً ، ولجأ إلى مكان مهجور حيث هوى على سيفه وفارق الحياة . يأتي أخوه تيوكروس Teukros لينقذه ولكن بعد فوات الأوان وإن كان في الوقت المناسب ليقف أمام أجاممنون ومينلاوس اللذان أصدرأ أمراً يقضى بعدم دفن جثة أباس باعتباره خائناً ، وعندما يصل الموقف إلى قمة التأزم يدخل أوديسيوس وينجح في تهدئة الطرفين المتنازعين ويقنع أجاممنون ومينلاوس بضرورة دفن

الجثة بما يليق لها من تكريم وفقاً للمراسيم والطقوس المتبعة .

إن أقصى تطورات الأحداث في التراجيديات بصفة عامة تنتهي بموت البطل أو وقوعه في مكروه ، ولكننا هنا في مسرحية أياض نرى أنه انتحر في منتصف المسرحية تقريباً ، وهذا أمر قد يضايق القارئ العصري ولكن الفكرة الرئيسية لهذه التراجيديات ليست موت البطل بل رد اعتباره بعد انتحاره . وإنهاء سوفوكليس لهذه المسرحية على هذا النحو له دلالة أخلاقية على جانب كبير من الأهمية ، فهي تمثل انتصار العقل والإنسانية على الكراهية ، فهذا أوديسيوس - عدو أباس اللدود - يدافع عنه بعد موته . وقد ذهب بعض النقاد المحدثين (انظر روز . الأدب اليوناني ص ١٦٤) في الدفاع عن نهاية هذه المسرحية إلى حد أن أنهم كل من لا يرى مجال وقوة هذه النهاية بأنه ذو عقل بربري لا علاقة له بالفكر اليوناني ، الذي كان يعتقد أن حياة الإنسان لا تنتهي بموته بل بدفنه . ومن ثم فإن المعارضة في دفن جثة أياض وما أثارته من تحد وإصرار من جانب أخيه تيوكروس ثم دفاع أوديسيوس عن أباس ، كل هذه أفكار جوهرية في التراجيديات . وتكشف مقدمة المسرحية أيضاً عن حقيقة في غاية الأهمية ، إذ تظهر في هذه المقدمة (والمقدمة هي ذلك الجزء من المسرحية الذي يسبق دخول الجوقة لأول مرة . (انظر أرسطو . فن الشعر ، ١٤٥٢ ب ١٩) الإلهة أثينا من الثيولوجيون theologeion (مكان تكلم الآلهة ومكان مرتفع على خشبة المسرح) وهي تخاطب أوديسيوس وبعد حوار قصير تستدعي الإلهة أباس المجنون من خيمته وتسخر منه في قسوة وتقوده من غرور إلى غرور بينما يقف أوديسيوس متأثراً لهذه النهاية الأليمة التي ألمت بهذا البطل ، وعندما ينسحب أباس إلى خيمته ينطلق لسان أوديسيوس بما يجيش في نفسه فيقول : « لست أعرف من هو أنبل منه وإنى لأرثي له في محنته ، وإن كان عدوى ، فانه

مسوق إلى نهاية مفاجئة ، وإنى لأفكر في مصري كما أفكر في مصريه ، وإنى لأرى أننا جميعاً ما حينئذ لنا إلا أشباحاً لا حقائق » . فهذه الفكرة - فكرة أن الحياة ليست إلا وهماً - شغلت أذهان كثير من كتاب المسرح العظام على مر العصور ، وكان سوفوكليس أول من عبر عنها منذ حوالي ألفين وأربعمائة سنة .

أما أنتيجوني ، التي عرضت لأول مرة حوالي ٤٤١ ق . م فهي في رأي معظم النقاد المحدثين من أروع ما كتب سوفوكليس ، وذلك لأنها تعرض مشكلة من أهم المشاكل الأخلاقية الأبدية ، وهي مشكلة الصراع بين الواجب الخاص والواجب العام . وإذا شئنا تلخيص أحداث هذه المسرحية كان علينا أن نذكر بعض الأحداث السابقة على بدء مسرحية سوفوكليس .

بعد وفاة أوديبوس اتفق ولداه ايتوكليس Eteokles وبولينيكيس Polyneikes على أن يتوليا حكم طيبة Thebes بالتعاقب على أن يتولاه كل منهما سنة ، فلما انتهت سنة ايتوكليس رفض أن يترك الحكم لأخيه الذي انطلق إلى أحد الملوك الأجانب يستنصره ويستعديه على أخيه الأمر الذي أثار أهل طيبة ضده وجب إليهم ايتوكليس فهبوا بدأ واحدة لنصرته والدفاع عن مدينتهم . ولما طال الحصار تقدم بعضهم باقتراح أن يتبارز الشقيقان المتنازعان فن قتل الآخر اعتبر منتصراً واستراح المتحاربون من هذا العناد . وتشاء الأقدار أن يوجه كل من الأخوين إلى شقيقه ضربة قاتلة ، إذ ينفذ رمح كل منهما في صدر الآخر في وقت واحد ويموتان في نفس اللحظة (وهذا الجزء من الأسطورة عالجها أيسخيلوس في مسرحية سبعة ضد طيبة) ولما كان كريون Kreon خال القتيلين أكبر أفراد الأسرة الأحياء ، فقد أصبح ملكاً بالوراثة ، وكان حاكماً صارماً لا يعنيه إلا أن يرد للحكم هيئته بعد أن زلزلت البلاد أحداث تلك المأساة المروعة ، فأمر بترك جثة بولينيكيس في العراء تنوشه الطير ووحوش البرية ،

فلا يدفن ولا تقام له الشعائر الدينية إهانة له وتحقيراً لشأنه ، لاستعدائه الأجناب على وطنه وخيانتته بذلك بلاده وشعبه . أما إتيوكليس فقد احتفل بدفنه في مهرجان عظيم وأقيمت له الشعائر الدينية الملائمة للملك أنخلص الحب لبلاده وهب للدفاع عنها .

وكان للقتيلين أختان هما أنتيجوني وإسميني Ismene (ومن هنا تبدأ مسرحية سوفوكليس) الأولى فتاة صارمة قوية الإرادة ، هالها أن يترك جثمان أخيها في العراء ويحرم حتى من أبسط ما يناله العامة من الدفن بعد الموت ، فصممت على أن تقوم لأخيها بهذه الشعائر الدينية ، على الرغم من علمها بأن عملها هذا يعتبر استهانة بأوامر كريون التي هي في الواقع قانون الدولة . أما أختها إسميني فهي فتاة ضعيفة تؤثر السلامة ولذلك نراها تنصح أختها ألا تقدم على ما اعتزمته من ذلك الأمر ، ولكن أنتيجوني لا تردد إلا تشبثاً واصراراً على تنفيذ ما انتوت . يظهر الآن كريون على المسرح ليؤكد قراره في كبر وخيلاء ، وما يكاد يفرغ من ذلك حتى يظهر أحد الحراس يعلن أن جثمان بولتيكيس قد أقيمت له شعائر الدفن وأهيل عليه التراب . فيثور ثائر كريون ويسخر من قول الجوقة بأن هذا التصرف ربما كان من صنع الإله ، ويعلن عن اعتقاده بأن هذا العمل قد تم نظراً رشوة ، وينذر الحارس وجميع زملائه بما هو أكثر من الموت إن لم يعثروا على المجرم الذي فعل ذلك . وبعد أغنية من الجوقة يدخل الحارس يجر المذنب أنتيجوني ، فيذهل كريون ويسألها : مل جروئت على مخالفة هذا الأمر ؟ فتجيبه في هدوء : نعم جروئت . فلم يكن أمراً صدر من زيوس ولا من غيره من الآلهة الذين يشرعون للناس قوانينهم . فيحتمل كريون ويحكم على الفتاة بالموت صبراً في أحد الكهوف .

يعلم بذلك الفتى هايمون Haemon ابن كريون وخطيب أنتيجوني وحبيبها ، فيسرع إلى أبيه لمناقشته ومحاولة اقناعه بالعدول عن رأيه ولكن كريون بصر

على موقفه ، وحجته في ذلك أنه لا بد من المحافظة على القانون والنظام . فردد عليه هايمون بأنه لا يمكن لفرد واحد مهما بلغ من الحكمة أن يقطع بأنه على صواب في حكمه . فيصيح كريون : الدولة هي الملك فردد هايمون هذا إذا كانت الدولة صحراء . ويخرج هايمون مسرعاً ليلحق بخطيبته .

وهنا يظهر العراف الأعشى تيرينياس Tiresias ويحذر كريون من المضي في طريق الهاوية ، ويتنبأ له بنبوءة مفاجئة تهزه ، فيخرج لإلغاء قراره ، ولكن هيبات ، لقد سبق السيف العزل . يدخل رسول ليعلن أن الملك كريون حين ذهب ليخرج أنتيجوني من الكهف وجدها جثة هامدة بين ذراعي ولده هايمون ، الذي ثارت ثائرتة حين رأى أباه ، وهم بطعته بسيفه ، ولكن كريون فر هارباً ، فما كان من هايمون إلا أن نغم هذا السيف في صدره هو وفارق الحياة . وحين تعلم يوريديكي Eurydike زوج كريون وأم هايمون بانتحار ابنها ترجع إلى القصر لتنتحر هي الأخرى . وحين يعلم كريون بكل هذه النكبات يعصف بروحه الجنون وينطلق بعيداً إلى حيث لا يعلم أحد من أمره شيئاً .

إن المسرحية في الواقع تصوير رائع لنموذجين مختلفين من نماذج العناد والاصرار . وبالرغم من أن معظم النقاد المحدثين (انظر الأرديس نيكول . المسرحية العالمية . الجزء الأول ص ٦٧ ، روز . الأدب اليوناني ص ١٦٥) يرون أن سوفوكليس يتخذ موقفاً وسطاً بين هذين الضدين ، لأنه يصور أنتيجوني غير مبرأة من كل عيب بل هي أنانية في كبريائها تبدو بمظهر الارهاق العصبي والضيق بالحياة وتكاد نفسها تكون عالقة بالموت ، إلا أن ختام المسرحية ، وهو في العادة يلخص مغزاها ، يدل دلالة واضحة على أن سوفوكليس كان متعاطفاً مع أنتيجوني التي تمثل الدفاع عن القانون السماوي - قانون الآلهة - إذ يجري على لسان رئيس

الجوقة في آخر جملة في المسرحية ما يأتي : « إن الحكمة هي أول بتاييع السعادة ، لا ينبغي التقتير في تقوى الآلهة . إن غرور المتكبرين يعلمهم الحكمة مما يجلب لهم من شرور ولكنهم يتعلمون بعد فوات الأوان وتقدم السن » .

تأتي بعد ذلك في ترتيب ما وصلنا من أعمال سوفوكليس مسرحية نساء تراخيس أو التراخينيات Trachiniae — Τραχινίαι ، ويحتمل أنها عرضت حوالي عام ٤١٣ ق . م وهي تعتبر أضعف ما كتب سوفوكليس . وتتلخص أحداث هذه المسرحية التي تجري أمام قصر هيراكليس Herakles في تراخيس Trachis بالقرب من إيوبويا Euboea في أن ديانيرا Deianira زوج هيراكليس تظهر على المسرح مشغولة البال لغيب زوجها وذلك لأن هناك نبوءة أنبأته قبل رحيله بأن هذه آخر حملة يقوم بها ، وأنه إما أن يلقي مصرعه أو يعيش بعدها عيشة راضية خالية من كل هم وتعب . ولشدة قلقها عليه لطول مدة غيبته أرسلت ابنها هيلوس Hyllus للبحث عن أبيه ومساعدته . وهنا يدخل الرسول يعلن أنباء انتصار هيراكليس ، كما يعلن وصوله إلى قرية مجاورة ، ومع الرسول تدخل فتيات أسيرات من بينهن الفتاة إيولي Iole ابنة أحد الملوك التي وقع هيراكليس أسير هواها . تعلم ديانيرا بهذا الحب ، فتعيد الرسول ومعه هدية إلى زوجها ، وكانت هذه الهدية عبارة عن رداء ملطخ بدم الكتاور نيسوس Kentaur Nessus (والكتاتور عبارة عن وحش آدمي) وهي تعتقد أن هذا الرداء سيعيد لها حب زوجها . وبعد خروج الرسول ، تكتشف بالصدفة أنها لطخت الرداء بسم قاتل . عندئذ يعود هيلوس ليعلن أن أباه في النزاع الأخير ويصف ما لاقاه من ألم عند ارتداء الثوب ، ويعنف أمه ويتهمها بتدبير مقتل أبيه ، فتسحب ديانيرا منكسرة حزينة إلى داخل القصر لتنتهي حياتها ، وتدخل مربيها العجوز لتعلن انتحارها .

يدخل البطل هيراكليس محمولا بن أيدي رجاله وهو يلعن حمق زوجته ويشرح خطأها ، ويكون آخر ما يأمر به أن تحرق جثته بعد موته فوق جبل أويتا Oeta وأن يتزوج ابنة هيلوس من إيولي .

إن أهم ما يلفت النظر في هذه المسرحية هو محاكاة سوفوكليس لطريقة يوريبيديس في الكتابة ، فالموضوع نفسه ، موضوع حب المرأة ، ذلك الحب الذي قد يدفعها دون قصد إلى إلحاق الأذى بمن تحب ، يذكرنا بكثير من موضوعات يوريبيديس ، بل إن الموضوع نفسه قد سبقه إلى كتابته يوريبيديس ، ولم يزد سوفوكليس عنه شيئاً . كما أن سوفوكليس في كتابة مقدمة هذه المسرحية قد سار على نهج يوريبيديس وبخاصة في خطاب ديانيرا الإيضاحي في أول المسرحية الذي يشرح ما سبق من أحداث . والسطور الأخيرة بما فيها من عتاب للآلهة على قسوتها على عبادها والصمت المطلق على تأليه هيراكليس ، ذلك التأليه المألوف عند معالجة أسطوره ، كل هذا من تأثير يوريبيديس على سوفوكليس . وأخيراً دور الجوقة في هذه المسرحية ليس كلور جوقات سوفوكليس الأخرى ، التي امتاحها أرسطو في كتابة فن الشعر (١٤٥٦ أ ٢٧) لأنها تقوم بدور كأحد الممثلين وتؤلف جزءاً من الكل وتعين على تطور الحدث ، بل هو هنا كما عند يوريبيديس لا يساعد على تطور الأحداث ، وإنما تقدم الجوقة أغنيات عذبة بين المشهد والمشهد تصلح لأن تكون فاصلاً بين مشاهد أي مأساة أخرى بتعديل بسيط .

تأتي بعد ذلك إلى مسرحية إلكترا Ἠλέκτρα — Elektra التي عرضت لأول مرة في عام ٤١٠ ق . م على وجه التقريب . وهي تعالج نفس الموضوع الذي عالجها أيسخيلرس من قبل في مسرحية الخويفوروي Choephoroe أي حاملات القرايين . وهو موضوع انتقام أورستيس Orestes وأخته إلكترا من أمهما كليتمنسترا Klytaimnestra لقتلها أبيهما أجاممنون

Agamemnon . ويمكن تلخيص عمل سوفوكليس على النحو التالى : المنظر أمام قصر أجاممنون والوقت فجرأ . يدخل المسرح ثلاثة أشخاص نعلم من كلامهم أنهم أورستيس وصديقه بيلاديس Pylades ومريه العجوز . لقد عاد أورستيس للانتقام لأبيه من أمه ويضعون خططهم ثم يخرجون لزيارة قبر أجاممنون قبل بدء تنفيذ الخطة . تدخل ألكترا متحبة تتبعها الجوقة المكونة من مجموعة من فتيات ميكينى Mycenae يعطفن عليها وعلى آلامها ، غير أنهن ينصحن لها بأن تنسى هذه الآلام . وهنا تدخل المسرح شخصية جديدة لم تظهر فى عمل إسخيلوس وهى شخصية خريشويميس Chrysothemis أخت ألكترا وهى شخصية ضعيفة على العكس من شخصية ألكترا . (لاحظ التشابه بين ألكترا وأنتيجوني فى ناحية وخريشويميس وإيسمينى فى ناحية أخرى) وقد أقحمها سوفوكليس لبرز شخصية ألكترا . توصى خريشويميس أختها ألكترا بالخطر وتطلب منها الخضوع لأوامر السلطات . فتغضب ألكترا وتتهمها بالجن وبأنها تنحاز إلى أمها متناسية مقتل أبيها وخيانة أمها له . ثم يتبع ذلك مشهد عنيف بين ألكترا وأمها كليتمسترا . تحاول الأم أن تبرر قتلها لأجاممنون بأنه عدل جزاء لقتله ابنته إفيجينيا وتدافع ألكترا عن أبيها بأنه فعل ما فعل لإرضاء للألهة ثم يحتدم النزاع بينهما ويتضح ما بينهما من عداة قاتل ويتبادلان السباب . يدخل المربي تنفيذاً للخطة المتفق عليها فيتقدم من كليتمسترا ويعلن لها موت أورستيس ويلفق لها حكاية عن موته فى سباق العجلات ، فتتنازع كليتمسترا عواطف متباينة لهذا النبأ . « أخير هذا أم شر ؟ إنه شرفه شيء من نفع . ما أغرب الأمومة . إن الواحدة لتهان ولكنها لا تستطيع أن تبغض أبناءها » . ثم يخرج مع المربي لتقوم بواجب الضيافة حيال من نقل إليها الخير الذى أمناه على حياتها ووضع حداً لقلقها . تبقى ألكترا لتبكي أختها وتندب حظها ، إذ تحطم ما كانت

تعتمد عليه من أمل فى أختها للانتقام من هذه الأم الدنسة . تدخل خريشويميس جدلة طروب وتخبر أختها ألكترا بأنها رأت قبر أجاممنون مكلاً بالزهر وفى أعلاه خصلة من شعر حديثه العهد مما يدل على عودة أختها أورستيس ، فتخبرها ألكترا بما سمعت عن نبأ قتله وتطلب منها مساعدتها على تنفيذ ما كان سيقوم به أورستيس من الانتقام من أمهما وعشيقها ، فرفض الاشتراك معها فى ذلك وتخرج ، وهذا ما كانت تتوقعه ألكترا التى تصمم على تنفيذ ما انتوت وحدها دون معونة أحد . يدخل أورستيس وبيلاديس الذى يحمل وعاء به بقايا رفات أورستيس المزعومة . يقترب أورستيس من ألكترا المحزونة ويطلب منها إعلان خبر وصوله حاملاً الدليل القاطع على وفاة أورستيس وهو الوعاء الذى به بقايا رفات أورستيس الراحل ، فزداد حزنها وبؤسها وتطلب منه إعطاءها هذا الوعاء لتبكي أختها فيفعل ، ولكن وقد أخذته الشفقة والرحمة لما ألم بها من حزن وألم فانه يكشف لها عن نفسه فيقلب حزنها وألمها فرحاً وسروراً ، فقد حانت اللحظة التى تنتظرها سنين عديدة ، حانت لحظة الانتقام من الأم وعشيقها اللذين دنسا شرف أبيها وقتلاه غدرأ ، فيظهر المربي خارجاً من القصر ويحذرهما ويطلب منهما الكف عن الحديث وعن صيحات الفرح التى قد تكشف الأمر ، ويخبر أورستيس بأنه قد مهد له السبيل ، وما عليه إلا أن يدخل لينجز مهمته . ويدخل الجميع القصر ما عدا ألكترا التى تظل لتحول دون أن يفاجئهم الجيشتوس Aegisthus . يسمع من داخل القصر صوت كليتمسترا مستغيثاً ، ثم تطلب من ابنها أن يشفق عليها ثم تصرخ ويغيب الصوت فقد حم القضاء . يخرج أورستيس وبيلاديس من القصر ويعلنا لألكترا النبأ ، وما إن يظهر الجيشتوس من بعيد حتى تطلب الجوقة من أورستيس وبيلاديس أن يدخلوا القصر بسرعة وأن يحسنا العمل مرة أخرى كما أحسنه فى المرة الأولى .

الأخرى التي تساعد على توضيح معالم هذه الشخصية الرئيسية بفضل تفاعلها وتصارعها معها .

أما مسرحية فيلوكتيتيس Philoktetes Φιλοκτετης فقد عرضت حوالي عام ٤٠٩ ق . م ، وكان سوفوكليس قد بلغ السابعة والثمانين على وجه التقريب ، وفازت بالجائزة الأولى . وفيلوكتيتيس : كما تروى الأساطير ، كان صديقاً حميماً للبطل هيراكليس : ولقد كوفئ على خدماته لهيراكليس بأن أخذ قوس البطل وسهامه . اشترك فيلوكتيتيس في حملة اليونان ضد طرواده ، وفي الطريق لدغته حية سامة في إحدى قدميه : ولم ينهل الجرح بل انتشرت رائحته الكريهة بين الجنود ، فقرر زعماء الحملة التخلص منه بتركه في جزيرة ليمنوس Lemnos يقاسى آلام جراحه ووحده . وبعد عشرة أعوام مضت في حصار طرواده : علم اليونان عن طريق نبوءة من وحى دلفي أنهم لن يتمكنوا من فتح طرواده إلا إذا اشترك في المعركة فيلوكتيتيس بأسلحته التي ورثها عن هيراكليس ، فأرسلوا لاستدعائه أوديسيوس Odysseus لدهائه وسعة حيلته ونيوبتوليموس Neoptolemus ابن أخيل لأنه كان غير معروف لفيلوكتيتيس . ومن هنا يأخذ سوفوكليس عقدة مسرحيته . كيف يمكن اقناع فيلوكتيتيس ، ذلك البطل الخائق ، بضرورة الذهاب إلى طروادة لمساعدة إخوانه الخائنين الذين تركوه وحيداً في جزيرة مهجورة ؟

يصور المنظر الأول كهف فيلوكتيتيس الذي يقع في منطقة جرداء تذكرنا بفتاحية مسرحية بروميشوس مقيداً لأيسخيلوس : وإن كان سوفوكليس قد استطاع براعة ألفاظه أن يصور لنا تلك البقعة المهجورة حتى نكاد نحس ما خيم على المكان من صمت لا تسمع فيه غير تكسر الأمواج على الصخور وصوت الريح القاسية . وتبدأ المسرحية بوصول أوديسيوس ونيوبتوليموس إلى ساحل الجزيرة . يحاول أوديسيوس اقناع نيوبتوليموس

يقبل ابجشثوس فرحاً ويسأل عن الرسول الذي يحمل خبر مصرع أورستيس وعن الدليل الذي يحمله ليدل على صدق قوله ، ثم يأمر بأن تفتح أبواب القصر ليرى أهل المدينة كلها هذا المنظر ليدعن لإرادته كل من حدثته نفسه بالأمل في عودة أورستيس بعد أن يرى بجثته . يفتح باب القصر وتظهر جثة مسجاة وإلى جانبها أورستيس وبيلايديس فيتقدم ابجشثوس ، ويطلب منهما أن يرفعا الغطاء عن الجثة ، فيخبره أورستيس بأن عايه أن يرفعه هو ، وما إن يرفعه حتى يشق ويدعر ويعرف أنه وقع في الشرك . يحاول أن يرى نفسه فتطلب إلكترا من أخيها ألا يدعه ينطق بكلمة فيجره أورستيس ليلقى على يده مصيره المحتوم .

لقد عالج أيسخيلوس هذا الموضوع من قبل ولكنه عالج على أنه موضوع ديني ، فقد كانت فكرة العقاب والعدل الإلهي هي أهم ما يهيم ، فهو يركز كل جهده في إظهارها وجعلها الفكرة السائدة ، حتى أنك لتحس بأنه لم يهتم بغيرها فلا وصف للشخصيات ولا تحليل لنفسياتهم ولا دراسة لمحتمعهم : ولذلك فأننا نراه في جانب أبوللون دائماً . أما سوفوكليس فقد تناول الموضوع على أنه مشكلة نفسية وهي التطور العاطفي لإلكترا . وبالرغم من أن سوفوكليس كان لا يختلف كثيراً عن أيسخيلوس من ناحية التفكير الديني واحترام الآلهة ، إلا أنه كان يختلف عنه في اهتمامه بالإنسان ومحاولة أنصافه وتبرير موقفه واعفائه من المسؤولية ، ولذلك فإن قتل أورستيس لأمه كليتمنسترا خال من كل شك في العدالة الإلهية ، فلا جناح إذن على أورستيس وأخته لقتلها مهما باعتبار أن القتل تم تنفيذاً لأمر الآلهة . لقد حاول سوفوكليس أن يفسر الأسطورة تفسيراً إنسانياً ، لذلك فأننا نراه لا يركز عنايته في الموضوع نفسه بل في شخصية بعينها يدافع عنها هي هنا شخصية إلكترا التي تدور حولها كل الشخصيات

بضرورة الالتجاء إلى الحيلة لاستمالة فيلوكتيتيس . ثم يسمع صراخ فيلوكتيتيس من الخارج فينسحب أوديسيوس تاركاً نيوبتوليموس وحده لمقابلته . يسعد فيلوكتيتيس لرؤية شاب يوناني ويطمئن إليه ويثق به لأنه ابن أخيل . يتظاهر نيوبتوليموس بأنه مهموم ضائق بقواد الجيش غير راض عن تصرفاتهم ولذلك فهو عائد إلى دياره ، فيتوسل إليه فيلوكتيتيس ألا يتركه وحيداً بل يستحلفه باسم الشفقة والكرامة باسم الدين والحد أن يأخذه معه . يوافق نيوبتوليموس ، ثم يستودع فيلوكتيتيس الكهف المظلم الذي كان عزيزاً عليه ، ولكن فجأة ينتابه ألم شديد يضطره هو وزميله إلى إرجاء الرحيل لأن الألم سبب له إغماء طويلاً ، وعندما يفيق يكون قوسه وسهامه مع نيوبتوليموس . وبينما يتأهبان للرحيل ، يتردد نيوبتوليموس ويعرض عن الاستمرار في خديعة من وثق به ، لقد تأثر وتألم لحالة هذا المسكين فصرح له بكل شيء . وعندئذ يدخل أوديسيوس ويحاول اقناع فيلوكتيتيس بالرحيل معهما إلى طروادة فلا يرضى ، فيكتفى أوديسيوس بأخذ القوس والسهام وترك ذلك العنيد الذي يأبى الرحيل معهم إلى طرواده ، ولكن نيوبتوليموس يصبر على إعادة الأسلحة إلى صاحبها رغم احتجاج أوديسيوس . وعندئذ يتعقد الموقف فيلجأ الشاعر إلى حل المشكلة بتدخل الآلهة أو ما يسمى *deus ex machina* ، إذ يظهر هيراكليس فجأة نازلاً من السماء ، ويعلن لصديقه رغبة زيوس التي تقضى باخاره مع زميله إلى طروادة حيث تشفى جراحه وحيث يقتل باريس ويستولى على مدينة طرواده .

هذه المسرحية تتضمن فقرات تدل على مقدرة سوفوكليس الفارقة في فهم النفس البشرية وتحليلها وتصوير الصراع الذي يكمن فيها ، فقد استطاع بفنه أن يبرز التباين بين حيل أوديسيوس اللولبية التي يحال بها لتحقيق مآربه ، وبين نمو الحاس ونبل المواطن

الإنسانية في نيوبتوليموس ، ومظهر النبل الذي سما به العذاب في فيلوكتيتيس . ويلفت النظر في هذه المسرحية أمران ، الأول استغلال عنصر التمثيل أحسن استغلال ، فليس بالمسرحية خطب الرسول ، ودور الجوقة يكاد يكون غير ملحوظ ، والثاني ظهور أثر يوريبديس على سوفوكليس بوضوح في إنهاء المسرحية بتدخل هيراكليس لحل المشكلة .

وكانت مسرحية أوديب في كولونوس Oedipus Coloneus – Οἰδίππου ἐπὶ Κολωνῶν آخر ما كتب سوفوكليس ، عرضت لأول مرة عام ٤٠١ ق.م بعد وفاة الشاعر بحوالى ثلاث أو أربع سنوات ، تقدم بها للمسابقة حفيده وسميه سوفوكليس الصغير . وأحداث هذه المسرحية تجري في أحرش الأيوننديس Eumenides (الإلهات المحسنات وهو اسم عكسى لوظيفة فهن ربات العذاب) كولونوس مسقط رأس سوفوكليس . يدخل أوديبوس تقوده ابنته المخلصة أنتيجوني ، وهو الآن شيخ مهدم ضرير بعد أن حكم على نفسه بالنفى . وإذ يعلم المكان الذي هو فيه ويتأكد أنه مثواه الأخير يطلب استدعاء ثيسوس Theseus ملك أثينا . تقبل ابنته الأخرى إسميني حاملة الأنباء بأن أخويها إيتوكليس وبولنيكيس يتنازعان ، وأن هناك نبوءة تزعم بأن النصر في هذا النزاع القائم بين طيبة بقيادة إيتوكليس وبين القواد السبعة وعلى رأسهم بولنيكيس سيكون للجانب الذي به أوديبوس ، كما تعلن أيضاً أن كلا من الطرفين مشوق الآن إلى أخذه في صفه ، فيصب أوديبوس اللعنة على كليهما ، يقبل ثيسوس ، وإذ يعلم حقيقة أوديبوس وقصته يمنحه هو وبناته الرعاية والحماية والدفاع عنهم ضد كل معتد أثيم ، فيعده أوديبوس بأن روحه بعد مماته ستحمي أثينا . وبعد خروج ثيسوس يقبل كريون الوصى على عرش طيبة ويفشل في استمالة أوديبوس إليه ولا ينال منه سوى السب واللعن ، عندئذ يلجأ إلى استخدام القوة في حملهم على

الذهاب معه قسراً ، ولكنه يفاجأ بوصول تسيوس الذى يتقدم من اعتدائه عليهم . ويعقب ذلك وصول بولنيكيس الذى يمثل الطرف الآخر فى النزاع طالباً مساعدة والده ، فيطرده أوديبوس من حضرته مصحوباً باللعنة والسخط . عندئذ يسمع قصص الرعد الذى ينبئ أوديبوس بدنو ساعته الأخيرة ، فيودع بنتيه ، ويذهب إلى حيث مقره الأخير الذى لم ولن يعرفه إلا تسيوس وخلفاؤه . أنتيجونى واسمىنى ترجوان تسيوس ليلهما على هذا المستقر ، ولكن دون جدوى وذلك تنفيذاً لرغبة أوديبوس نفسه ؛ وأخيراً تعلن أنتيجونى عن رحيلها إلى طيبة عليها تستطيع إلقاء موت أخويها بالتوفيق بينهما .

إن عقدة هذه المسرحية بسيطة للغاية ، ولكن روعتها فى الواقع ترجع إلى جمال الشعر ودقة تصوير المشاعر الإنسانية المختلفة ، كما ترجع أيضاً إلى ذلك الجلال الروحى الذى يشعه أوديبوس - وهو فى آخر أيامه - فى كل أجزاء المسرحية . وإن الأردس نيكول على حق حين وصف هذه المسرحية (المسرحية العالمية الجزء الأول ، ص ٧١) بأنها تصوير للسلم الروحى الذى تمخض عن العذاب ، إذ أننا نتنسم للنبل فى شخصية أوديبوس - تلك الشخصية التى هوت فى أعماق اليأس ثم ارتفعت ظافرة فوق لجته - نتنسم أريجاً لا نجده عند أى رجل آخر .

لم يبق أمامنا الآن من مسرحيات سوفوكليس التى وصلتنا كاملة سوى مسرحية أوديبوس ملكاً Oedipus Tyrannus - Oidipnos Týpannos وقد أرجأنا الحديث عنها حتى نهاية المقال لأهميتها ولأنها بيت القصيد فى هذا المقال وفى أعمال سوفوكليس أيضاً . ترجع الإشارة إلى أسطورة أوديبوس إلى أبعد العصور ، فقد أشار إليها هوميروس فى الأوديسا (الجزء ١١ ، البيت ٢٧١ وما بعده)

وتحكى الأسطورة أن أبوللون قد أنذر لايوس Laius بأنه إن أنجب ولداً فسوف يقتله هذا الولد ، وكان هذا الانذار عقاباً له على جرم ارتكبه فى حق بيلوبس Pelops الذى أكرم وفادته عندما لجأ إليه حين طرد من عرش بلاده طيبة ، فبدلاً من أن يعترف لايوس بالجميل والفضل لمضيفه بيلوبس يختطف ابنه خريسيبوس Chrysippus . يسرد لايوس عرشه ويتزوج من يوكاستا Iokasta . وبعد مدة تضع له زوجته ولداً فيغم ويتنازع نفسه عاملان : الحرص على الحياة من ناحية ، والرغبة فى الولد الذى يرث الملك ويخلد الذكر من ناحية أخرى ؛ ولكن تردده هذا لم يستمر طويلاً فقد قرر التخلص من الولد ، فأرسله مع أحد خدمه ليتخلص منه بعيداً فوق قمة جبل كيثيرون Kithairon . وهناك أخذت الرجل الشفقة على الطفل ، وفيما هو جالس يفكر فى الأمر ، إذ يقبل أحد الرعاة من المملكة المحاورة . فاذا سأل زميله عن أمره وعرف ما يشغل باله ، اقترح عليه أن يعطيه الطفل ويعود إلى مولاه بدم كذب ، فيوافق . يعود الراعى إلى مدينته كورنث Corinth ، ويعطى الطفل للملكها بوليبيوس الذى كان محروماً من نعمة الذرية ، فيفرح الملك بالطفل ويتبناه ، وتتعهد الملكة ميروى Merope بالحب والرعاية ، فينشأ فى مهاد النعمة ولياً للعهد ، ويشب الطفل وهو يعتقد أنه ابن الملك والملكة بالفعل . وتسير الأمور هائلة هادئة رداً من الزمن ، إلى أن ذهب أوديبوس ، وقد صار الآن شاباً يافعاً ، مع نفر من أصدقائه ليلهو معهم ، فشرىوا وسكروا ، وفى نغمة سكرهم يعيره أحدهم بأنه مجهول الأصل وليس ابن ملك كورنث وملكها . ويبلغ قلب الأمير الشاب أوديبوس ويذهب إلى معبد دلفى ليستلهم الحقيقة من أبوللون ، فجاءه الوحي بأنه إن عاد إلى وطنه فانه سيقتل أباه ويتزوج من أمه ويجلب التعاسة على أهله وذويه . يشتد هلع أوديبوس ويعتزم عدم العودة إلى كورنث حتى لا يقع

يخلصهم من الاسفنكس . فلم يملك أوديبوس ، وقد عقدت لسانه الدهشة ، إلا أن ينزل على رغبتهم ، ويقبل الملك والزوجة ، وبذلك تحققت كل النبوءة . وتمضى الأيام والسنون وأوديبوس يحكم المدينة في أمن وسلام ، وتنجب له يوكاستا - زوجته وأمه - ولدين وبنتين ، أما الولدان فهما إتيوكليس وبولتيكيس ، وأما البنات فهما أنتيجوني وإسميني . ولكن القضاء كان لهم بالمرصاد ، إذ يهدد المدينة الطاعون والمجاعة ، فيرسل الملك إلى دلفي من يسأل عن سبب ذلك الوباء وطريقة الخلاص منه ، فيعود الرسول بقول أنه لا خلاص لطيبه مما هي فيه إلا إذا تطهرت من رجس بها ، وهذا الرجس هو وجود قاتل لابوس بها ، فلا بد إذن من القبض عليه والاقتصاص منه . وبعد تقصى الحوادث تتضح الحقيقة ، وهي أن قاتل لابوس إن هو إلا أوديبوس نفسه ، وأنه تزوج من أمه وأنجب منها أبناءهم في نفس الوقت لإخوة له . تظلم الدنيا في عيني أوديبوس ، وتكون أمه قد انتحرت عندما عرفت الحقيقة ، فينطلق إلى داخل القصر ليسلم عينيه في ثورة جنون ، ويترك البلاد ، تقوده ابنته أنتيجوني ، فقد حكم على نفسه بالنفى .

هذه هي الأسطورة ؛ فكيف تصرف فيها سوفوكليس ؟ لم يعرض سوفوكليس الأسطورة بالتسلسل الروائي الذي رويناه ، وإنما بدأ مسرحيته من منتصف الأسطورة . ولكن كان لا بد من الإحاطة بالأحداث السابقة على نقطة البدء . لم يلجأ سوفوكليس في شرحها إلى طريقة المقدمات prologue بالطريقة التي كان يتبعها يوربيديس في معظم مسرحياته والتي اتبعها سوفوكليس نفسه في مسرحية نساء تراخيس ، وإنما كان بارعاً في الإشارة إلى هذه الأحداث خلال عرض مسرحيته ، فكان موفقاً كل التوفيق في مزج الماضي والحاضر .

هذا الشر المستطير ، فهو يحسب أن ملكها وملكها هما أبوه وأمه . ويمضى في طريقه على غير هدى إلى أن يأتي إلى مكان عنده مفترق طرق ثلاث . وفي هذا المكان يلتقي بجماعة من المسافرين على رأسهم شيخ وقور يركب عربة . يصيح به بشيرهم ليخلى الطريق ولكنه لا يبالى ويصر على أن يمر هو أولاً . وتنشب بينهم معركة يقضى فيها أوديبوس على كبيرهم وكل حاشيته إلا واحداً استطاع أن ينجو بجلده . وهكذا تحقق جزء من النبوءة ، فلم يكن ذلك الشيخ الوقور سوى لايبوس والد أوديبوس ، وكان في طريقه إلى مهبط وحى دلفي ليعرف كيف السبيل للخلاص من ذلك الاسفنكس - الوحش الهول - الذي يهدد مدينة طيبه ويقطع الطريق على الناس ويقتل منهم كل من لا يستطيع حل لغز يلقيه عليه . يقبل أوديبوس على طيبة وهو لا يدري أنها مسقط رأسه ؛ وعلى أبوابها يعترض الاسفنكس طريقه ويلقى عليه اللغز : ما الحيوان الذي يسير في الصباح على أربع ، وفي الظهيرة على اثنتين ، وفي المساء على ثلاث ؟ فيجيب عليه أوديب : إنه الإنسان ، فهو يحبو على أربع وهو طفل ، فاذا شب واستوى عوده سار على اثنتين ، وإذا أدركته الشيخوخة توكأ على عصا . فيضحك الاسفنكس ويتركه ليضئ في شأنه ، إذ كانت هذه هي الإجابة الصحيحة ، ولكن أوديبوس يستل سيفه ويهاجمه ولا يزال به حتى يجهز عليه ، وتكون هناك جماعة من أهل طيبة واقفة على الأسوار تشاهد هذا الصراع الرهيب . كان أهل طيبة قد تلقوا نبأ مقتل ملكهم لايبوس في ظروف غامضة من الحارس الذي فر هارباً ، ولكنهم سرعان ما يشغلون عن هذا بذلك الشاب الباسل الذي خلصهم من الرعب الرابض على أبواب مدينتهم ، فيقبلون عليه مهئين مستبشرين ، ويدخلون به المدينة دخول الفاتح المنتصر ، حيث يتوجه كريبون ملكاً على طيبة ، ويزوجه من الملكة يوكاستا ، وذلك تحقيقاً لنذر نذرته أهل المدينة لمن

- : أين هم وكيف نقتفى أثر هذه الجريمة
التي حدثت منذ أمد بعيد ؟

أجاب عليه كريون

- : لقد قال الإله إن الآتين في هذه الأرض ،
ومن بحث عن شيء وجدته ومن أهمل
شيئاً أفلت من يده .

فاذا بأوديبوس يقرر

- : إذن فلأرجع بالأمر إلى أصله حتى أردته
إلى الجلاء والوضوح .

ثم يخرج الجميع ليدخل أفراد الجوقة التي تتألف
من خمسة عشر من أشراف طيبة فتغنى أنشودة تبتهل فيها
إلى الآلهة أن ترفع عن طيبة هذا البلاد .

ومن هذا الموقف تبدأ عقدة مسرحية سوفوكليس
في التطور نحو الذروة ، فقد راح أوديبوس يبحث عن
هؤلاء القتلة ، فأدى به هذا البحث إلى الكشف عن
حقيقة نفسه ؛ وقد أدار سوفوكليس دفعة هذا البحث
في بناء درامى محكم يصل في روعته إلى حد الإعجاز .

يدخل أوديبوس مرة أخرى : فيخاطب أفراد
الجوقة مطالباً إياهم أن يعينوه على اكتشاف الحقيقة ،
ويهب بالقاتل أن يظهر نفسه ، فان أقصى ما سيناله ،
إن دل على نفسه ، هو أن ينفى دون أن تتعرض حياته
لأذى خطر ، كما ينذر ويتوعد كل من يعرف القاتل
ولا يدل عليه ، إذ يجب أن يردوه جميعاً عن ديارهم
فهو الرجس بالقياس إلى المدينة كلها كما أنبأ بذلك
وحى أبو اللون . وإذ ينصحه رئيس الجوقة باستدعاء
تريسياس الكاهن القادر على اختراق حجب الغيب ،
يجيب بأنه لم يهمل هذه الخطوة بناء على مشورة كريون ،
وقد أرسل بالفعل في طلبه . يقبل تريسياس الأعمى
يقوده صبي صغير ويسأله أوديبوس ، فيجيب إجابات
غامضة ملتوية ، فينتهره الملك ويهمله بأنه شريك في
القتل ولولا أنه أعمى لقال إنه القاتل نفسه فيثور الكاهن
ويصبح كالحنون :

تبدأ المسرحية عند سوفوكليس بتجمع نفر من أهل
مدينة طيبة يحملون أغصان الغار والزيتون ، وقد جنوا
أمام مذبح قصر الملك أوديبوس ، وبينهم كاهن زيوس
كبير الآلهة . يخرج إليهم أوديبوس ، وقد مضت عليه
سنوات يحكم فيها البلاد حكماً عادلاً ، وهو الآن زوج
يوكاستا وأبو أولادها ، يخرج إليهم متسائلاً :

- أى أبنائى ، يا ثمار نسل كادموس التليد ، أيها الجليل
الحديث الناشئ ، ما لكم جاثين هكذا ، حاملين
معكم صفائر الزهر وأغصان التوسل ، في حين يملأ
المدينة عبق البخور ، وترتفع فيها الأصوات
بالأدعية ، ويشيع بين أهلها الأنين ...
من أجل هذا جئت إليكم ، أنا أوديب الذى
تبجله الناس جميعاً .

وإذ يعلم أنهم لجأوا إليه كى يتقدم من هذا الوباء
الذى يحصدهم حصداً ، كما أنقذهم من قبل من ذلك
الوحش الذى كان يهدد مدينتهم ، يطمنهم ويطيب
خاطرهم ويخبرهم بأنهم إن كانوا بألمون فانه يألم أكثر
منهم ، فهو يحمل كل آلام المدينة على كاهله ، كما
يخبرهم بأنه قد أرسل كريون إلى معبد دلنى ليعلم من
الإله أبوللون ما ينبغى أن يصنع . ولا يمضى وقت
طويل حتى يقبل كريون مبتهجاً وقد توج رأسه بأكليل
الغار فيبادته أوديبوس بالسؤال :

- : أى جواب نحمله إلينا من الآلهة يا كريون ؟
كريون : إن شئت تكلمت أمام هذا الحشد ، وإلا
فلندخل القصر .

أوديبوس : تكلم أمامهم جميعاً ، فان آلامهم تثقل
على أكثر مما تثقل على آلاى ، وإن الأمر
لأخطر من أن يمضى وحدى .

فيعلم كريون أن الإله أبوللون يطلب إليهم تطهير
المدينة من قتلة الملك السابق لايبوس بتوقيع القصاص
عليهم ونفهم . فاذا سأل أوديبوس :

أوديبوس : ألم تشر على بأن أرسل في طلب هذا الكاهن ؟

كريون : بلى ، وما زلت أرى هذا الرأى .

- : أى أمد مضى على لايبوس منذ أن قتل ؟

- : ماذا تقصد ؟ لا أفهم مضى على ذلك زمن طويل .

- : أكان هذا الكاهن يصطنع كهانته حينئذ ؟

- : نعم ، وكان بارعاً كما هو الآن .

- : هل أسأني في ذلك الوقت ؟

- : كلا لم يفعل ذلك ، أمأى على الأقل .

- : ألم تبخثوا عن الحقيقة في مصرع الملك ؟

- : بحثنا بدون شك ولكن بلا طائل .

- : ترى لماذا لم يقل ذلك البارع إذ ذاك ما يقوله اليوم ؟

- : لا أدري .

- : لا تدري ، ولكن قد تقوله حين تواتيك الفرصة .

ويشدد الحوار حتى يصل إلى ذروته .

كريون : ماذا تريد إذن ؟ أتريد نفي من المدينة ؟

أوديبوس : إني أريد موتك لا نفيك .

ثم تدخل الملكة يوكاستا لتوقف هذا الصدام بقولها :

- : أيتها المغروران ، حسبكما ما تشدقما به من

ألفاظ الغضب العمياء ، ألا تخجلان من إثارة

الخصومة الخاصة بيننا المدينة كلها تنزف

دماءها .

وتحاول التوفيق بينهما فلا تفلح ، ويخرج كريون

محتقاً . ثم تسأل أوديبوس عن سر هذا الغضب فيخبرها

أنه ائتمار كريون به ، فهو يزعم أنه هو قاتل لايبوس

ويدعى أن الكاهن هو الذى أخبره بذلك ، فتسفه

يوكاستا كهانة الكاهن : بل الكهانة كلها بما في ذلك

كهانة أبوللون نفسه ، وتذكر له أن كهان أبوللون

- إنك أنت نفسك الرجس الذى يائس المدينة .

فتحدث ثورة أوديبوس على لاثر هذا الاتهام الرهيب

وتبلغ الثورة مداها فيقذف بالتهم في وجه الكاهن ،

فيتهمه بأنه صنعة كريون الذى رشاه بالمال ليخترع

هذه القرية كى ينزعه عن العرش ، كما يعبره بفقد

بصره . فلا يسع تريسياس عندئذ إلا أن يصرح بالحقيقة

ويرهص بالنهاية :

- إذن فلأقل لك في صراحة ما دمت تعبرنى

فقدان البصر . . .

أنك تبحث مهدداً منذراً عن الرجل الذى قتل

لايبوس ، فاطمئن ، سوف أدلك عليه ، إنه

هنا ، يقيم على أنه غريب ، ولكن سيعرف

الناس أنه من أهل طيبة . . . إنه يرى ، ولكنه

سيفقد البصر ، وسيسعى ، وعصاه تتحسس

طريقه ، ضارباً في بلاد مجهولة ، مصغياً إلى

أصوات تهتف به من حوله : هذا أب وأخ

للأبنائه ، هذا رجل جلب الخزي والعار على

أبيه وأمه .

هذا ابن قاتل ، مرتكب للنفس .

ثم يخرج الكاهن مغضباً ، ويدخل أوديبوس القصر

وكلمات الكاهن تطن في أذنيه . تنشد الجوقة أنشودة

تستعيد فيها أفضال أوديبوس على المدينة ، وتتردد في

تصديق ما تنبأ به الكاهن تريسياس . عندئذ يدخل

كريون ، وكان قد سمع بما اتهمه به الملك فيدافع عن

نفسه أمام الجوقة ويلوم أوديبوس لإهانتته بهذا القول .

ثم يدخل أوديبوس فيشتبك مع كريون في حوار عنيف :

أوديبوس : إذا كنت تحسب أنك تستطيع الاعتداء على

أحد أقربائك دون أن تنال العقاب فأنت

واهم .

كريون : أنت على حق في هذا ، ولكن ماذا جنيت

في حقلك من ذنب ؟

كانوا قد أخبروا الملك لا يوس بأنه سيموت مقتولا بيد ابنه الذى يولد منها ، ولكن الناس جميعاً تؤكد أن لصوصاً من الأجانب قد قتلوا الملك لا يوس منذ زمن بعيد فى طريق ذى ثلاث شعب . وما أن يسأل أوديبوس عن زمان ومكان وقوع الحادث وتعيينه له يوكاستا حتى يضطرب ويسأل :

— كيف كان لا يوس ؟ ما هيئته وماذا كانت سنه ؟

يوكاستا : كان طويلاً وخط الشيب رأسه ، وكانت فيه ملامحك .

— ما أشقانى . . .

أكان مسافراً فى جماعة صغيرة أم كان يتبعه حرس كبير ؟

— كان معه خمسة لا غير ، بينهم منادى .

— أواه ! الآن يتضح كل شيء ، ولكن من أنباك بكل هذا ؟

— خادماً نجاً وحده .

— أهر فى القصر الآن ؟

— لا

فيطلب استدعاء هذا الخادم من المرعى ، ثم يحدث الملكة عن نفسه وعن حياته فى كورنثه ويذكر لها كل ما حدث له حتى وصل إلى طيبة وأصبح ملكها ، كما يعبر عن قلقه وخوفه من أن يكون هو القاتل ، ولكنه يتعلق بأمل فى مقدم هذا الرجل الراعى ، فان أكد ما قالته الملكة الآن من أن القاتل كان جماعة ولم يكن فرداً واحداً فقد نجأ . ثم يخرجان لتشهد الجوقة أنشودة أخرى تخفف من حدة التوتر ، تعود بعدها يوكاستا ومعها قرابين تقدمها للآلهة لتهديته قلقى أوديبوس . عندئذ يدخل رسول من كورنثه يحمل أنباء خلاصتها أن أهل كورنثه سيختارون أوديبوس ملكاً عليهم لموت الملك پوليبوس . فتطلب الملكة من إحدى وصيفاتها استدعاء أوديبوس فيحضر ، وإذا يعلم رغبة أهل كورنثه

فى تنصيبه ملكاً عليهم ، يبدي قلقه وتخوفه . فانه وإن كان لم يقتل پوليبوس أباه على حد زعمه ، فربما تحققت النبوة فى شطرها الثانى ، فالملكة ميروبي — التى يعتقد أنها أمه — لا تزال على قيد الحياة . وهنا يكشف له الرسول عن حقيقة صلته بملك وملكة كورنثه ، فقد كان هذا الرسول هو نفس الراعى الذى أخذ أوديبوس وهو طفل وأهداه إلى ملك كورنثه . ثم يصل الرجل الذى كان قد نجا من القتل ، فاذا رأى أوديبوس ، ظهرت عليه علامات الفزع ، وإذا رأى الرسول الكورنثى عرفه أيضاً وجزع جزعاً شديداً ، فقد كان هذا الرجل هو نفس الخادم الطبى الذى سلم الطفل أوديبوس إلى الراعى الكورنثى الذى هو الآن الرسول . وبذلك تنكشف الحقيقة كاملة . فتخرج الملكة يوكاستا لتنتحر ، ثم يتبعها أوديبوس ليسلم عينيهِ . يصل رسول من داخل القصر يحدثنا بما كان من أمر الملكة والملك فيقول :

— لقد عبرت (الملكة) البهو ذاهلة عن نفسها لما بها من سوره ، وكانت ماضية لا تلوى على شيء ، ويدها فوق رأسها ، تستأصل بهما شعرها وكأنهما سلاحان ماضيان ، فتنتطلق إلى حجرتها ، حتى إذا دخلتها أغلقت الأبواب من خلفها فى عنف ، وهى تهتف باسم لا يوس الذى مات منذ أمد بعيد ، كما كانت تقول وتنتحب على هذا السرير الذى تلقى أزواجاً من زوجها وأبناء من ابنها . وبعد ذلك لا أدرى كيف استطاع الموت أن يجد سبيله إليها . لأننا فوجئنا بأوديبوس وقد أقبل صارخاً صاخباً ، فلم أعد أرى ما انتاب الملكة . . . لقد اقتحم أوديبوس باب الغرفة المحكم الإغلاق فحطمه واقتلعه من جذوره ثم دخل الحجرة . لقد كان أول ما شهدنا الملكة وقد شنت نفسها ، وكانت لا تزال تتأرجح فى الأنشودة كطائر ميت . فلا يكاد الشقى يرى هذا المشهد ، حتى تنبعث منه آهة بائسة ، ثم يندفع فيحل

الأنشطة التي كانت تشتملها ، فتسقط البائسة على الأرض . آه . ما أبشع المنظر الذي تلا ذلك ! فان أوديبوس ينزع المشابك الذهبية التي تشبه اللهب ، ينزعها من صدرها ، ويدفع بها في عينيه صائحا : اخرج . اخرج . فلن ترياني بعد اليوم ، ولن ترياً آلامي وآثامي . . .

ثم يصل أوديبوس والدم يسيل من عينيه ، وإذا بأفراد الجوقة يشيخون بوجوههم حتى لا يروا هذا المنظر المريع . لقد أصبح أوديبوس الآن كائناً ذليلاً ، مهيض الجناح ، يتلمس طريقه في الظلام الأبدي ، مقطوع الأمل والرجاء في الدنيا والآخرة ، لاعتاً الرجل الذي نجاه من الموت ليدفع به إلى هذا الشقاء الذي يحيق به هو وبكل من له به صلة ، ثم يستصرخ الجوقة قائلاً :

— أستحلفكم بحق الآلهة أن تسارعوا باخفائي عن الأبصار ، قودوني إلى مكان سحيق ، فاقتلوني ، أو ألقيوني في اليم حيث لا يراني أحد أبداً الدهر .

ثم يدخل كريون فيعتذر إليه أوديبوس وهو يبكي ثم يستعطفه ويوصيه خيراً ببنتيه ، فيتأثر كريون ويبدي نحوه عاطفاً شديداً ويواسيه . ثم تدخل الفتاتان أنتيجوني وإسميني بناء على أمر من كريون ، وإذا بسمع أوديبوس صوت بكائهما يقول :

— أأست أسمع بكاء ابنتي غير بعيد من هنا ؟ هل أشفق على كريون فبعث إلى بأعز أبنائي وآثرهم عندي ؟ . . . لتكافئك الآلهة إذ سمحت لي بلفائهما . . . بنتي ! أين أنتما ؟ ادنوا مني ، تعاليا إلى ذراعي أواه ! تعاليا إلى ذراعي أخيكما . . اللتان حرمتا الضوء — بما صنعنا — عيني الرجل الذي أنجبكما . . الرجل الذي كان مغمض العينين لا يرى ولا يدرى كيف أخرجكما من الأحشاء التي خرج هو منها . . أي شقاء لم يزل بهكما أبوكما ؟ قتل أباه ، وتزوج من أمه ، ومنحكما الحياة من حيث استمدها . . .

أي كريون . . . أنت وحدك الآن والد هاتين الفتاتين إذ هلك أبوهما اللذان كانا يرعاهما من قبل . أتوسل إليك لا تدعهما ، لا تتخل عنهما . . لهما لا تزالان صغيرتين كما ترى . . وحيدتين من الأهل إلا منك . . . أعطني يدك وعاهدني . . وإذا نخرج أوديبوس منهراً ، تقوده ابنتاه ، تغني الجوقة أنشودة الختام ، التي تلخص عادة مغزى المسرحية :

— أي أبناء الوطن العزيز ، انظروا إلى أوديبوس الذي حل اللغز العجيب ، الذي أعجز غيره من البشر . . انظروا إلى هذا الرجل القوي . .

أهانك من لم يكن ينظر إلى رخائه ويسره وسعاده في غير ما حسد ؟ انظروا الآن في أي بحر هائل من الشقاء قذف به !

فعليكم أن تأخذوا حذرکم ، وأن تبصروا في عواقب أموركم ونهاية أيامكم ، إذ لا ينبغي أن نحكم على أحد من الناس بأنه سعيد ، إلا إذا انقضت الساعة الأخيرة من حياته ، وانتقل إلى العالم الآخر (Hades) من غير ألم وبلا وزر يحمله .

وهكذا تنتهي مسرحية أوديبوس ملكاً لسوفوكليس التي تعتبر بحق أروع ما كتب سوفوكليس ، فأشعارها سهلة متدفقة ، تفيض بالعواطف المتأججة ، وحوارها يفوق الوصف من الناحية اللغوية والناحية الموسيقية ، ليس فيها سطر من غير ضرورة ، ولم تترك المسرحية أي فرصة لخلق التوتر العاطفي والنفسي ولخلق التشويق والتشويق لدى المشاهد إلا انتهزتها . كما أن المسرحية تعتبر النموذج الكامل للتراجميديا الإغريقية ، وذلك باجتماع آراء النقاد القدماء والمحدثين ، وعلى رأسهم أرسطو الذي أشاد بمواضع الكمال فيها في أكثر من موضع من كتابه المشهور فن الشعر . فحال بطلها أوديبوس مثلاً هي حال من ليس في الذروة من الفضل والعدل ، ولكنها حال من يتردى في هوة الشقاء ،

لا للوم فيه وخسة ، بل لخطأ ارتكبه ، وكان ممن ذهب سمعه بين الناس وترادفت عليه النعم ، وهذه في رأى أرسطو حال البطل النموذجي للتراجيديا (فن الشعر ، ١٤٥٣ أ ، ١١) . والمسرحية تثير الخوف والرحمة ، لا عن طريق المنظر المسرحي ، بل عن طريق البناء الدرامي وترتيب الأحداث التي ألفت على نحو يجعل كل من يسمعها يفرغ منها وتأخذ الرحمة بصرها وإن لم يشهدا ، وهذا من عمل فحول الشعراء (فن الشعر ، ١٤٥٣ ب ، ٧) . والتعرف على الحقيقة في هذه المسرحية هو أفضل أنواع التعرف ، وهو التعرف المصحوب بالتحول ، كما أنه من النوع الذي يستنتج من الوقائع نفسها حيث تقع الدهشة عن طريق أحداث محتملة الوقوع ، لا عن طريق أحداث مفاجئة غير محتملة الوقوع . ففي المسرحية يأتي الرسول الكورنثي وفي تقديره أنه سيدخل السرور على نفس أوديبوس ويطمئنه من ناحية أمه ، فلما أظهر حقيقة نفسه أحدث عكس الأثر ، وتحقق التعرف على الحقيقة ، كما حدث في نفس الوقت التحول من السعادة إلى الشقاء . (فن الشعر ، ١٤٥٢ أ ، ٢٤ ، ٣٣ ، ١٤٥٥ أ ١٩) . وليس في أحداث المسرحية شيء غير معقول ، وحتى إذا اعتبرنا مثلاً أن كون أوديبوس لا يعرف كيف مات لأبوس أمر غير معقول ، فقد حدث هذا خارج المسرحية ، ولم يكن ضمن أحداثها الداخلية في بنائها الدرامي (فن الشعر ١٤٥٤ ب ، ٨ ؛ ١٤٦٠ أ ٢٩) .

لقد شغلت مأساة أوديبوس كثيراً من كتاب المسرح في كل العصور والأمصار . وقد أحصى الناقد الفرنسي مارييناك - في المقدمة التي كتبها للترجمة الفرنسية لمسرحية أوديب لتوفيق الحكيم - تسعاً وعشرين مؤلفاً من بين الفرنسيين قد حاولوا منذ عام ١٦١٧ إلى عام ١٩٣٩ محاكاة سوفوكليس ومعالجة موضوع أوديبوس (انظر هذه المقدمة في نهاية مسرحية « الملك أوديب » لتوفيق الحكيم ، طبعة ٢ النموذجية ، ص ٢٠٣) كما أن توفيق الحكيم وعلى أحمد باكثير ، من الكتاب العرب ، قد عنيا أيضاً بهذه المأساة . ولكن يجب الاعتراف بأن الذين أرادوا محاكاة سوفوكليس لم يبلغوا ما بلغه من شأو في تحقيق الغرض من معالجة موضوع مأساة أوديبوس . فلقد استطاع سوفوكليس بعبقريته الفذة أن يعالج الموضوع علاجاً مركباً . فالمسرحية في ظاهرها إحدى مآسي القدر ، إذ تحققت نبوءة الآلهة ، رغم كل المحاولات التي بذلت للفرار من هذا القدر المحتوم ؛ ولكن شخصية أوديبوس - كما صورها سوفوكليس - هي السبب المباشر في تحقيق هذه النبوءة ، إذ تمثل في شخصيته فقط الضعف الرئيسية ، وهي التهور وحدة المزاج ، التي دفعت بالأحداث أن تسير في الطريق الذي رسمه القدر ؛ لذلك فأنت ترى أوديبوس يتحمل المسؤولية كلها ولا يتصل منها بالقاء التبعة على الآلهة التي لا مرد لقضائها .



أصل الأنواع لداروين

بمقام :

الدكتور سيد بدوي

أستاذ الاجتماع بجامعة الإسكندرية

حياة داروين

ولد تشارلس داروين في ١٢ فبراير عام ١٨٠٩ في «شروسبوري» Shrewsbury من أسرة اشتهرت بنزعتها العلمية حيث خرج منها قبل مؤلفنا عالم آخر نال شهرة كبيرة وهو «إرازموس داروين» جد تشارلس ومؤلف كتاب «قوانين الحياة الحيوانية» وهو الكتاب الذي نجد فيه بذور النظرية التطورية التي خلدت اسم داروين .

وقد ظهر الميل إلى جمع نماذج النباتات والحشرات عند تشارلس داروين في سن مبكرة . وذكر هو نفسه ذلك في مذكراته التي كتبها عن تاريخ حياته إذ يقول « كان حب جمع النماذج عميقاً في نفسي مما يدفعني إلى التأكيد بأنه كان عندي غريزة فطرية ، إذ لم يظهر هذا الميل عند واحد من أشقائي أو شقيقاتي . ولا شك أن هذا الميل هو الأساس الذي يجعل من الإنسان عالماً طبيعياً مدققاً أو يجعل منه أحياناً مهووساً أو شحيحاً » .

وفي سن السادسة عشرة رحل داروين إلى أدنبره ليدرس الطب ولكنه ما لبث أن أظهر امتعاضه وكرهه لتلك الدراسة ، وإن كان فيما بعد قد أسف أسفاً شديداً

لأنه فوت على نفسه الفرصة التي كان يستطيع أن يتقن فيها فن التشريح . وبعد مضي سنتين على التحاقه بدراسة الطب أدرك والده الدكتور روبرت وارنج داروين أن ابنه تشارلس لا يرجى منه أمل في أن يكون طبيباً ناجحاً . وفكر في تحويله لدراسة اللاهوت ليصبح رجلاً من رجال الكنيسة . ولم يكن يدور بخلد الوالد أن ابنه ، بدلاً من أن يصبح خادماً لمبادئ الكنيسة ، سيعلم بنظرية عن العالم وخلق الكائنات وتطورها مبادئ تقلب نظريات اللاهوت رأساً على عقب ، وتقيم الكنيسة وتقعدها وتجعلها تشن حرباً لا هوادة فيها ضد هذا الرجل الذي اتهمته بالإلحاد والكفر والمروق .

ورحل داروين إلى كمبرج في أوائل عام ١٨٢٨ . ولكنه لم يدرس اللاهوت بل أمضى في هذه المدينة الجامعية ثلاث سنوات انصرف فيها إلى حياة اللهو ، وإلى السهرات وحفلات العشاء الممتعة وجلسات الشراب على أن هذه السنوات الثلاث في الحقيقة : لم تضع كلها هباء . إذ أن معيشة داروين في المدينة الجامعية القديمة قد ساعدت على ظهور الموهبة الكامنة فيه ، ونغى بها موهبة العالم الطبيعي . وكما يحدث في كثير من الحالات ظهرت هذه الموهبة على أثر قراءته لبعض الكتب .

فاستطاع على أثر هذه القراءة أن يتعرف على مواطن القوة في نفسه ، وأن يقبل على البحث في المجال الذي يتفق مع ميوله واستعداداته . واستحوذت على نفسه فكرة سامية أراد أن ينفذها بعزم وقوة وهي أن « يضيف إلى بناء العلوم الطبيعية الشامخ حجراً يضعه بنفسه مهما كانت قيمته المتواضعة » .

وما لبثت أن ظهرت فرصة أخرى ساعدت على توجيه الشاب الجامعي نحو هوايته الحقيقية نذكر منها قراءته لأخبار «همبوات» Humboldt وصادقته للأستاذ «هنسلو» Henslow أستاذه في علم النبات ، وانتهاه «لنادى الذواقين» Club des gourmets فقد اقترح بعض أعضاء هذا النادى القيام بأبحاث تجريبية على أنواع من النبات والحيوان قد تؤدي إلى استنباط «أكلات جديدة» غير تلك التي ألفها الناس . وكانوا يرغبون أن يستشعروا لذة جديدة من تذوق بعض الأطعمة والطيور والحيوانات التي «لم يعرفها بعد البلعوم الإنساني» . هذه الظروف لفت الطالب في جو غريب امتزج فيه حماسه للعلوم التجريبية بخياله عن البلاد والقارات النائية التي تحوى عجائب من الحيوان والنبات وبتعلقه المهوس بجمع الطرائف والغرائب . ففى هذا الوقت أخذ داروين يجمع الحشرات ، ويحلم بالرحلة إلى «جزر كنارى» في المحيط الأطلسي .

وعندما ترك داروين كبردج حاملاً درجة الماجستير في الآداب في عام ١٨٣١ كان يدرك تمام الإدراك أنه ما من شيء يستحق منه الاهتمام سوى دراسة التاريخ الطبيعى . ولكنه مع ذلك لم يفعل شيئاً إيجابياً في سبيل تحقيق رغبته : بل كانت تستحوذ عليه على العكس الرغبة في الإنعام بكل شيء دفعة واحدة ، ولم تكن لديه فكرة عن التخصص الدقيق الذي يعتبر الشرط الأساسى للبحث العلمى الحديث .

وبينما كان داروين على هذه الحال من التردد لا يعرف بأى شيء يبدأ للوصول إلى الغاية التي رسمها

لنفسه ، إذ أتاحت له فرصة ذهبية مكنته من تحقيق جميع أحلامه ، وفتحت أمامه مجال البحوث وجمع المعلومات التي أدت في آخر الأمر إلى نظريته عن «أصل الأنواع» .

فقد كتب أستاذ الفلك في كبردج إلى «هنسلو» أستاذ داروين يطلب إليه أن يختار له شاباً له إلمام وولع بدراسة التاريخ الطبيعى ليرافق بعثة علمية إلى «أرض النار» والأرخبيل الهندى . وفكر هنسلو على الفور في داروين . وكتب إلى تلميذه يقول : «لبنى لم أترك لأننى أعتبرك عالماً طبيعياً بلغ منتهى الكمال ، ولكنى أعرف أنك تستطيع أن تستغل أحسن استغلال هوايتك لجمع النماذج وملاحظة الأشياء وتدوين هذه الملاحظات بدقة وعناية . ولا شك أنك ستسجل كل ما يستحق أن يسجل بالقياس إلى التاريخ الطبيعى» .

ونجح تشارلس داروين في الحصول على موافقة والده، وأبحر على ظهر سفينة الأنحاث «بيجل» Beagle في أواخر ديسمبر سنة ١٨٣١ . وأطلق ضباط السفينة على داروين لقب «فيلسوفنا العزيز» ، أما البحارة فقد لقبوه «بقناص الذباب» . وكان محبوباً من هؤلاء وأولئك لما ظهر للجميع من صفاته الممتازة . فقد كان ، في الواقع ، مثلاً حياً للصبر والاحتمال ولين العريكة طوال الخمس سنوات التي استغرقتها الرحلة ، بالرغم من أن هذه السنوات التي تعد أنحصب فترة في حياته ، كانت سلسلة من المجهودات الشاقة والمتاعب المضنية .

وكان أعضاء البعثة التي أبحرت على ظهر «بيجل» مكلفين بدراسة أجواء وتضاريس سواحل بتاجونيا وأرض النار وشيلي وبيرو وبعض جزر المحيط الهادى . أما داروين فقد كلف بدراسة النبات والحيوان في تلك المناطق . وقبل أن ترسو السفينة على الشاطئ لأول مرة ، كان «قناص الذباب» قد استطاع أن يحلل الأتربة التي يحملها الهواء في جوف المحيطات ، ويميز في هذه المحيطات سبعة وستين نوعاً من الحيوان والنبات . ورسد السفينة

على أرض النار حيث استطاع مؤلف « تسلسل الإنسان » أن يتأمل لأول مرة الإنسان في حالة البدائية : وتركت هذه المشاهدة في نفسه أثراً لا يمحي . فكان قوة تأثيره بهذا المنظر دليلاً على أن المشكلة العلمية والفلسفية الخاصة بأصل الإنسان كانت قد بدأت تشغل ذهنه وتحتل مكاناً معيناً من تفكيره .

ومما لا شك فيه أن النظريات الأساسية التي أعلنها داروين في كتابه « أصل الأنواع » قد تكونت في ذهنه رويداً رويداً خلال هذه الرحلة . فدراسته لحفريات الحيوانات في سهول « البماس » وملاحظته للاختلافات البسيطة التي تحدث عند الحيوانات التي من أنواع متقاربة كلما تقدم نحو الجنوب في القارة الأمريكية ، جعلته يتصور بوضوح فكرة التغير التدريجي للأنواع . كما أن التجارب والملاحظات التي أجراها خلال هذه الرحلة الطويلة كانت بمثابة الغذاء والمؤونة التي عاش عليها طوال حياته العلمية .

وبعد عودته من رحلته في عام ١٨٣٦ استقر في لندن ، ثم انتقل بعد ذلك إلى كبرج ومنحته الحكومة مبالغاً يقرب من الألف جنيه يستعين به على طبع نتائج مشاهداته وأبحاثه . فبدأ في ترتيب الوثائق والمجموعات النباتية والحيوانية التي جمعها ، ويكتب في الوقت نفسه « رحلة عالم طبيعي » Journey of a Naturalist (١٨٣٩) . وتجسست في ذهنه نظرية « أصل الأنواع » والواقع أن هذه النظرية لم تكن عنده وليدة تأملات فلسفية حاول بعد ذلك أن يدعمها بالملاحظات ، بل إن الأمر على العكس من ذلك تماماً فإن الظواهر التي لاحظها والعلاقات التي لمسها بين هذه الظواهر وأوجه الشبه التي صادفها هي التي قادته إلى هذه النظرية التي أصبحت كشافاً عظيماً في علم الحياة . وقد كان داروين نفسه يدهش أحياناً أشد الدهشة من عدد الظواهر التي تقع تحت ناظره في تسلسل واضح ، ولا تدع لديه أي مجال للشك في صدق نظريته . وكتب إلى صديق له

يصف هذا الأمر بقوله « لقد ملأت كراسات بعد كراسات بالملاحظات ، ودهشت للظواهر التي كانت تتجمع من تلقاء نفسها بوضوح بحيث يسهل وصفها تحت قوانين ثانوية » .

وتزوج داروين في سنة ١٨٣٩ ، وعاش مع أسرته في منزله الريفي في قرية « دون » Down بالقرب من لندن . وأخذت صورة حياته المادية التي لم تكن تفهمها حوادث ذات بال ، وطبعه المترن ، ينعكسان بوضوح على منهجه العلمي الذي اتصف بالدقة والأمانة والحذر الشديد في إعلان أية فكرة قبل الوصول إليها عن طريق التجربة الدقيقة . ورزق في أواخر سنة ١٨٣٩ بأول طفل له . وخرج من ملاحظاته لتطورات نموه بالعناصر الأساسية لأحد مؤلفاته الطريفة . نعى به كتاب « التعبير عن الانفعالات » Expression of Emotions (١٨٧١) .

وكانت حياة داروين في « دون » Down تسير وفق نظام دقيق . وقد خلقت له هذه الحياة خير الظروف لازدهار جميع قواه ومواهبه وللانفتاح بها على أحسن وجه . والواقع أن التنظيم الدقيق لمواعيد يومه هو الذي يسر له جميع ملاحظاته العديدة وتبويبها وترتيبها . وكان يعمل في صبر وأناة لتدعيم مستقبله العلمي بدون أن يهتم بالمظاهر أو ألقاب الشرف أو النياشين ، كما لم يكن عنده غرور أولئك العلماء الذين يصمون آذانهم عما يتردد في العالم الخارجي . ولم يكن يحنث أو يغضب لما ينشر عنه من نقد مجحف بسبب ما يصل إليه من نتائج علمية جريئة ولم تستطع المناقشات الحادة والجدل العنيف الذي ساد أوساط العلم على أثر صدور كتابه « أصل الأنواع » أن تعكر من صفو حياته الرتيبة المنتظمة أو تبدل من هدوء ذلك الرجل المهذب الذي كان نموذجاً كاملاً « للجنتمان » في العصر الفيكتوري .

وفي الوقت الذي ظهر فيه كتاب « أصل الأنواع » أي في عام ١٨٥٩ كان لداروين مؤلفات أخرى وبحوث

عديدة في علوم النبات والحيوان والجيولوجيا . فقد نشر في سنة ١٨٤٢ مؤلفاً عن « الشعب المرجانية » ، وفي سنة ١٨٤٥ « رحلة عالم طبيعي » ، وهي وصف الرحلة التي قام بها على ظهر « بيجل » وفي عام ١٨٥٤ « وصف حياة المحار » . ويجب ألا تحجب الأهمية الفلسفية لكتابه الخالدين « أصل الأنواع » و« سلالة الإنسان » قيمة بعض كتبه الأخرى مثل كتاب « النباتات آكلة اللحوم » ، وملاحظاته عن « حركات وعادات النباتات المتسلقة » ودراسته « للإخصاب بالطريق المباشر وبطريق التهجين » و« لقدرة النباتات على الحركة » .

هذه الدراسات والأبحاث الدقيقة هي التي أكسبت داروين الشهرة في الأوساط العلمية وجلبت له المنح والألقاب الرسمية . وقد كان داروين يتقبل كل مكافأة أو تقدير لأبحاثه بغبطة وسرور ، لا على اعتبار أن هذه الرسميات تعد تكريماً لشخصه ، بل بوصفها دليلاً على أن نظرياته وآراءه العلمية قد أصبحت مقبولة عند الجميع .

هكذا كان داروين وهكذا كانت عظمته في ذلك الأسلوب المتواضع المتزن ، وفي إيمانه بالعلم . وقد تجلّت ارادته القوية العنيدة واقتناعه بصدق نظرياته في هذه العبارة التي قالها قبل موته بوقت قصير « إنني أقبل أن ألقى صنوف التعذيب وأن يقضى على دون أن أعتز بنظرياتي » .

وقد كان داروين في شيخوخته ، وفي طبيته ووداعته قريب الشبه بتولستوى إلى حد يثير الدهشة . كانت عيناه مختفیان تحت حاجبين كثيفين . وأنفه حاداً ، وكان شارباه ولحيته الناصعة البيضاء تتفرع على شكل مروحة دون أن تخفى رسم شفثيه الرقيقين اللتين تمان عن عزم وإصرار . وكانت أسارير وجهه منبسطة تدل على بساطة لا تعرف الكذب وعلى رجولة لا تتفق مع الرياء أو النفاق . كان هذا الوجه يعبر أشد التعبير عن حياة

إنسان استطاع بحق أن يقول إنه لم ينحرف عن طريقه قيد أملة لكي ينتزع المجد .

وقد أمضى داروين حياته الطويلة يشكو من مرض في القلب لم يستطع الأطباء تحديد طبيعته . وهذا المرض هو الذي منعه من السكن في لندن واضطره إلى الاستقرار في « دون » طول حياته . واستطاع داروين أن يخضع حياته لظروف مرضه ، فبالرغم من أن هذا المرض — كما يقول — قد أضاع عليه عدة سنوات من عمره إلا أنه حفظه ووقاه عن الانغماس في اللهو واللذات . ولذلك يمكن القول إن هذا المرض قد فرض عليه — إلى حد كبير — ذلك النظام الذي انعكست صورته على منهجه العلمي .

وكان من الطبيعي أن يثير مذهب داروين في الطبيعة وخلق الكون مسألة تدينه وإيمانه بالله . ونزع الناس من معاصريه ومن تلاهم في ذلك كل منزع . ولكن فصل القول في هذا الموضوع هو ما أكده داروين بنفسه . فقد أكد بقوة قبل موته بضع سنوات أنه لم يكن ملحداً . وها هي ذي عبارته التي نشرت في مذكراته « لقد ترددت كثيراً في حيائي بين كثير من المعتقدات وتأرجحت عاطفتي الدينية كثيراً بين الصعود والهبوط ، ولكنني في أشد اللحظات تردداً لم أشعر قط بأنني كنت ملحداً ، ولم أنكر قط وجود الله . وأعتقد بصفة عامة وخصوصاً عندما أخذت أقرب نحو الشيخوخة أن « اللاأدرية agnosticism هي المبدأ الذي ينطبق أكثر من غيره على آرائي الدينية » .

كان داروين إذن يؤمن بالله ، ولكنه لم يكن يعتقد في تدخل الإرادة الإلهية في حوادث الحياة اليومية . « فالصاعقة — كما يقول — تقتل الإنسان سواء أكان طبيباً أم خبيثاً » .

وعندما حانت ساعة موته استقبل الموت بدون خوف أو وجل ، وتوفي في « دون » في ١٩ أبريل

عام ١٨٨٢ ودفن في مقبرة العطاء في وستمنستر على قرب من المكان الذي دفن فيه نيوتن .

وحينما رجع أصدقائه وتلاميذه إلى مذكراته وجلوا فيها هذه الكلمة :

« أعتقد أنني أحسنت صنعاً حينما كرست حياتي كلها بانتظام لخدمة العلم » .

طريقة داروين ومنهجه في البحث

قد يكون من المستحسن ، قبل أن ننصرف إلى تحليل آراء داروين ونظرياته أن نكتب كلمة عن طريقته ومنهجه في البحث ، وذلك لأن دراسة منهج العالم وتقصى مواهبه ، ومواطن الضعف فيه ، ونقد الوسائل التي استخدمها للوصول إلى أغراضه العلمية ، كل ذلك من شأنه أن يعيننا على الحكم على مقدار الدقة في ملاحظاته ، وعلى قيمة النتائج التي توصل إليها .

ومن الغريب أن داروين قد عنى أشد العناية بوصف طريقته في البحث ، وذلك لما آتس من أهمية هذا الوصف في الحكم على منهجه بصفة عامة ، فترك لنا في مذكرات عن تاريخ حياته ^(١) تحليلاً دقيقاً لطبيعة تفكيره . ولكن هل يمكن أن نركن إلى حكم الشخص على ذاته ؟ وأن نتخذ هذا الحكم قاعدة لحكم عام نكونه بالنسبة لمنهجه العلمي ؟ في الحقيقة أن داروين لم يدع مجالاً للشك من هذه الناحية ، وما إن نقرأ ما كتب عن نفسه بصدد تفكيره ومنهجه ، حتى نقنع بأن النزاهة والدقة في التحليل هي خير ضمان للثقة فيما كتب ، والاطمئنان إلى حقيقته .

يقول داروين : « إنني لم أوهب سرعة الفهم ، أو توقد الذهن . وهي صفات عظيمة يتحلى بها الرجال الأذكىاء من أمثال « هكسلي » . ولذا فلاني من حيث

(١) جاءت هذه المذكرات في صدر المؤلف الذي طبعه فرانيس داروين وضمنه رسائل والده .

ملكة النحل أعد شخصاً عادياً ، فما إن أقرأ جريدة أو كتاباً حتى يثير ما قرأته إعجابي ، ولا أستطيع أن أفطن إلى مواطن الضعف فيه إلا بعد تفكير وتأمل طويلين . وكذلك فإن مقدرتي على تتبع سلسلة طويلة من الآراء المجردة محدودة جداً ، وما كان من الممكن أبداً أن أنجح في الرياضيات ، أو فيما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا) وذاكرتي فسيحة ولكنها ليست صافية ، بل يشوبها بعض الضباب ، وهي تكفي لتضييى غير تحديد دقيق أنني قرأت ، أو مررت بشيء يتعارض أو يتفق مع النتيجة التي أريد أن أصل إليها ، ولكني بعد مزور لحظات أستطيع أن أتذكر أين يمكن أن أعتز على ما أحتاجه من بيانات وتفصيلات . وفي مواطن أخرى تبدو ذاكرتي على غاية ما يكون من الضعف . إذ أنني لم أستطع أبداً أن أحتفظ إلى أكثر من بضعة أيام بتاريخ بسيط أو بيت من الشعر » .

« وقد قال عني كثير من النقاد إنني من حيث الملاحظة من الطراز الأول ، ولكن تعوزني القدرة على التعليل ، وتدعم آرائى بالحجج الدامغة . ولا أظن أنهم قد صدقوا في ذلك ، فإن كتابي عن « أصل الأنواع » من أوله إلى آخره سلسلة من النقاش والبراهين المنطقية ، التي نجحت في إقناع عدد كبير من الرجال الأذكىاء . وما كان لأحد أن يكتب مثل هذا الكتاب ، لو لم تكن له مقدرة على التعليل ومناقشة الآراء » .

« ولدى من القدرة على الإبداع والحكم الصائب ، ما لدى أحد رجال القانون أو أحد الأطباء ذوى الشهرة المتوسطة ، لا أكثر . ولكني من ناحية أخرى أتفوق على الإنسان المتوسط من حيث قدرتي على ملاحظة الأشياء التي قد تمر على كثير من الناس دون أن يلاحظوها ، كما أنني أستطيع تتبعها ، ومراقبتها بدقة وعناية . ولا شك أن عبقرتي — إذا كانت لدى عبقرية — تكن في هذه القدرة على الملاحظة ، وعلى جمع المعلومات وترتيبها ، والاستفادة منها في الوقت

المناسب . وأهم من ذلك كله أن جبي لعلوم الأحياء والتاريخ الطبيعى كان قوياً ومتصلاً .

ويحتم داروين وصفه هذا لنفسه بقوله : « إن نجاحى كرجل من رجال العلم ، مهما كانت درجة هذا النجاح ، قد تحدد ، حسب اعتقادى ، بفضل صفات وشروط عقلية مختلفة ومركبة . وأهم هذه الصفات : حب العلم ، والصبر الذى لا حدود له على التفكير فى موضوع معين ، والعكوف عليه حتى النهاية والمقدرة على جمع الظواهر وملاحظتها ، والاستماعة بملكة متوسطة للإبداع ، وتكوين رأى الصائب . »

نستخلص من هذا الوصف حقيقة بارزة ، وهى أن عاطفة داروين كانت تتأجج بحب العلم ، وأنه كان يشتعل حماساً حين كانت تخامر ذهنه فكرة اكتشاف جديد . « فكل شيء لا قيمة له ، وكل لذة تتلاشى أمام لذة التنقيب والنبش عن بقايا عظام أو هياكل أو حفريات ، أو لذة اقتناء حيوانات أو طيور من نوع جديد . » بهذه الكلمات وصف حماسه للكشف وحبه للبحث .

ويمكن أن نصف نشاط داروين بأنه نشاط خلاق إذ يقوده خياله على أثر بعض الملاحظات ، إلى تكوين فرض معين . ثم لا يلبث أن ينصرف مباشرة إلى ضبط صحة هذا الفرض ، وإثباته عن طريق التجربة . وهو فى ذلك يخضع خطوات تفكيره لمنهج علمى سليم . فكل فرض خلاق بأن يوضع موضع الاعتبار ، ولا يترك حتى يمحى تماماً ، بل يوضع موضع التجربة من الجراءة ، أو السخف ، فإنها جديرة بالنظر « فن يدرى ؟ » فقد تخفى وراءها كشفاً علمياً على جانب كبير من الأهمية . إن عبارة « من يدرى » هذه قد اتخذها داروين شعاراً له ، ووصل بفضلها إلى أعظم كشوفه العلمية . ولم يكن يردد فى أن يقوم فى أية لحظة عما يسميه « التجارب السخيفة » Silly experiences وهى التجارب التى يبدو أنها لا تؤدى إلى شيء ، ولكنه يقوم بها لإرضاء لضميره

ولكى يكون على يقين من أنه لم يهمل فى أية خطوة من خطواته . فالتجربة هى الحكم الفصل ، وبدونها لا يستطيع العالم أن يثبت صحة رأى أو يدحضه . وقد تعلم داروين من الطبيعة ، ومن موقفه أمامها موقف المتأمل الفاحص المدقق ، أن لا شيء مستحيل . وكان إخلاصه للعلم يمنعه من أن يقدم رأياً دون أن يقيم عليه البرهان والدليل .

وقد كتب بشأن مؤلفه « أصل الأنواع » : « لا شك أن هذا الكتاب كان ياحقه كثير من الضرر ، بل ما كان يصادف أى نجاح لو أننى استعرضت فيه آرائى التى اقتصت بها بالنسبة لأصل الإنسان ، دون أن أدعها بالبراهين . ولكنى حين وجدت أن عدداً كبيراً من المشتغلين بالتاريخ الطبيعى قد أصبحوا يتقبلون مبدأ تطور الأنواع وجدت من المناسب أن أستغل البيانات والملاحظات التى جمعتها من قبل ، فعكفت على ترتيبها وتفصيلها حتى كان هذا الكتاب . »

وقد وصف فرنسيس داروين حرص والده ودقته بقوله : « أعتقد أنه كان ينظر إلى كل « حبة » كما لو كانت شيطاناً صغيراً يحاول أن يغافله ليقتفز إلى الكوم الكبير ، أو يختفى عن الأعين تماماً . »

على أن هذه الدقة ، وهذا الحرص اللذين اتصفت بهما حركات داروين ، كانا بعيدين كل البعد عن المومس والوسوسة . فبينما كان يقسم وقته ويوزعه على الأعمال المختلفة — كما بينا من قبل — بكل دقة ، وبينما كان يرتب أوراقه وكتبه بعناية كبيرة ، كان يكتفى فى غالب الأحيان بأدوات ساذجة فى إجراء تجاربه . فقد ظل سنوات عديدة لا يظن إلى اختلال ميزانه ، ولم تكن لديه غير مسطرة وحيدة بقياسها نمو نباتاته ، وهى المسطرة نفسها التى كان يستعملها أولاده فى أداء واجباتهم المدرسية . كان هناك إذن بون شاسع بين وسائل داروين ، ووسائل القياسات الدقيقة .

ثم يضيف داروين إلى هذه الأسئلة بعض التعليقات فيقول إن «الكلام العام ليست له إلا قيمة محدودة . وقد نخون الذاكرة ، ولذا فإني أرجو مراسلي ، وأطلب إليهم بالتحاح ألا يركنوا إلى ذاكرتهم ، بل يعتمدوا على الملاحظة المباشرة . فابوصف الدقيق لحالة تأثير انفعال معين ، وتحديد الظروف التي أدت إلى هذا الانفعال ، كل ذلك يزودنا بمعلومات على جانب كبير من الأهمية » .

وقد تلقى داروين ستاً وثلاثين إجابة على استخباره واستبعد منها الإجابات التي كانت تكتفى « بنعم » أو « لا » ، ولم يحتفظ إلا بالإجابات التي اهتمت بالوصف وتحديد الظروف . ثم أخذ في اعتباره بعد ذلك شخصية الملاحظ وكفاءته لتقدير قيمة البيانات التي أمده بها .

هذا مثال من أمثلة عديدة ، يدلنا على الأمانة والدقة في البحث العلمي ، وعلى الحرص على إحاطة البحث بجميع الضمانات التي تضمن له النجاح .

وكانت عادة داروين أن يجمع نتائج ملاحظاته وتجاربه ، والبيانات التي يمد بها مراسلوه في بطاقات fiches ، فيتجمع لديه منها عدد كبير . وحينئذ يأخذ في ترتيبها ، وتبويبها في بطاقات أكبر ، ثم يكون قائمة كاملة بالمراجع التي كتبت عن الموضوع الذي يبحته . وقبل أن يخط كلمة واحدة يعيد قراءة مذكراته وبياناته ويقارن بينها ، ويهتم بحصر ما قدمه غيره من العلماء في موضوع بحثه ، ثم يأخذ بعد ذلك في الكتابة . فيترسل حسب وحى أفكاره بدون توقف ، وبدون أن يصحح شيئاً أو يهتم بأناقة الأسلوب . فإذا فرغ من الكتابة عهد بالمخطوطات إلى معلم مدرسة « دون » ليعيد نسخها . ثم يأخذ بعد ذلك النسخة المنقحة ، ويعكف عليها يهذب فيها ، ويضيف إليها ويفسر ما يحتاج فيها إلى تفسير ، حتى يخرج الكتاب في شكله النهائي .

غير أن قلة الوسائل الفنية الدقيقة لم تمنع داروين من ملاحظة ما يجب ملاحظته في تجاربه العلمية . فقد كان يحيط بالمجموع ، ولا يهمل الجزئيات . وكانت له صفة بارزة ، كانت تقوده دائماً - كما يقول ولده فرنسيس - إلى كشف جديد ، وهي أنه لم يكن يترك شئواً exception يمر دون أن يلاحظه ويدون عنه شيئاً في مذكراته . « إن أى إنسان يستطيع أن يلاحظ الظاهرة التي تتكرر دائماً بشكل يلفت الأنظار ، ولكن والذي كانت له حاسة فريدة تنبهه دائماً إلى الظاهرة الشاذة . وقد تظهر نقطة نافهة في مظهرها ولا تمت لعمله الحالى بصلة ، بل إن كثيرين غيره قد لا يلاحظونها ، أو إذا لاحظوها لا يهتمون بتفسيرها ، ولكن والذي كان يقتنصها مباشرة ، ويجعل منها نقطة البدء في فكرة جديدة » .

وفي بعض الأحيان لم يكن داروين يستطيع القيام بتجاربه بنفسه ، بل كان يلجأ لتحقيق بعض الظواهر إلى مساعديه ومراسليه ، المنتشرين في أنحاء الأرض . وفي هذه الحالة يذكر مصادره ، ويخضع ما ورد إليه من معلومات لنقد صارم قبل أن يقبله . وقد حدث ذلك في سنة ١٨٦٧ ، عندما أراد أن يكتب مؤلفه « التعبير عن الانفعالات » . إذ احتاج أن يحقق ما إذا كانت نفس التعبيرات ، ونفس الحركات التي تعبر عن انفعالات معينة توجد لدى جميع الأجناس البشرية فأرسل إلى عدد كبير من الملاحظين في جميع أجزاء العالم قائمة مطبوعة من الأسئلة ، وطلب منهم الإجابة عليها في ضوء ملاحظتهم للشعوب التي يعيشون بينها . ومن هذه الأسئلة :

« هل يحدث التعبير عن الدهشة باتساع فتحة العينين وانفراج الفم ورفع الحاجبين ؟ » .

« هل يؤدي التحجل إلى احمرار الوجه ، إذا كان لون الجلد يسمح بملاحظة هذا التغير ؟ » . الخ .

ما قمت به من تصحيح وتنقيح، حتى يمكن القول إنى أعدت كتابته من جديد : ومع ذلك فما زلت أخشى أن يكون أسلوبه رديئاً .

ولم يذهب كل هذا الجهد هباء وقد كان داروين نفسه أول من أحس بقيمة جهوده ، تلك الجهود التى جعلت منه أحد أساطين اللغة الإنجليزية فى عصره ، وأحد مؤلفى العلوم القليلين ، الذين اشتهروا بسلامة الأسلوب وطلاوته . كما أن الصعوبة التى كان يشعر بها فى التعبير عن آرائه ، قد أفادته من ناحية أخرى ، إذ أنها اضطرتته إلى مراجعة أفكاره ، والتدقيق فيها . وقد صرح بذلك فى قوله : « لقد اضطرتنى تلك الصعوبة إلى التفكير طويلاً ، وفى روية ، وبذلك استطعت أثناء كتابة كل عبارة ، أن ألاحظ الأخطاء فى طريقة تحليل بعض ملاحظاتي الخاصة : أو ملاحظات الغير » .

ولا شك أننا نعرف بما فى هذا العمل المضنى من صرامة ، وعناد لا حد لها ، ومن قوة احتمال وصبر ، قل أن نجد لها نظيراً . وصفة العناد والصمود هذه التى يسميها الإنجليز "doggedness" تعتبر لديهم من خير الصفات ، بل إحدى الفضائل التى يجب أن يتحلى بها الإنسان .

وقد استعان داروين بهذا العناد ، وتلك الصلابة فى الرد على مهاجمي نظريته والدفاع عن آرائه . وكانت طريقته فى النقاش تقوم على قرع الحجة بالحجة ، وعلى توخى الدقة كما كان منهج نقاشه يقوم على البساطة ، والاعتناع الذى يصل إلى مرتبة اليقين . فهو يبدأ بعرض رأى خصمه عرضاً كاملاً نزيهاً ، ويذهب فى ذلك أحياناً إلى اقتباس عباراته نفسها . وبعد أن يبين فى قوة أن هذا الرأى يناقض ما قدمه من تفسير لظاهرة من الظواهر ، يترك هذه الحجة وينصرف إلى حجة أخرى أشد خطراً على خصمه ، حيث يبين أن آراءه تنطوى

وهذه المرحلة الأخيرة هى أشق مراحل العمل بالنسبة له . إذ لم يكن يمتاز ، بكل تأكيد ، بما امتاز به « بوفون » Buffon العالم الفرنسى من مواهب فنية وأسلوب أدبى ممتع . فقد كان داروين يبرز أفكاره الأولى على الورق فى شكل مضطرب ، ويبدو أن الأفكار كانت تفيض فى عقله ، وترهقه فى كل لحظة لأنها كانت تسبق قدرته عن التعبير عنها تعبيراً يقبله ويرتضيه . أضف إلى ذلك أنه كان يهتدى فى كتابته ببصيرة داخلية ، وكان اقتناعه الذاتى بوضوح فكرته يبعده أحياناً عن الاهتمام بتوضيحها للقارئ . ويقول ولده فرنسيس « إنه لم يكن هناك أى مأخذ يؤخذ على والده من حيث التسلسل المنطقى لأفكاره ، ولكن لافه للأفكار والأسانيد التى يقدمها كان يحول بينه وبين ملاحظة قصور الكلمات عن التعبير عن الأفكار » . وعلى العموم فإن داروين كان يشعر بالتواء عبارته ، ولكنه لم يكن يستسلم لذلك ، بل كان يحاول جهده أن يكون واضحاً ومفهوماً ، إذ كان يكره الغموض ، وعلى الأخص الغموض العلمى ، الذى كان يحلو لبعض علماء الألمان - على حد قوله - الانتباس فيه . وقد كان فى مقدورهم أن يكتبوا بوضوح لو أرادوا ، وصح عزمهم على ذلك .

ويسبب هذه الرغبة فى الوضوح فإن داروين كان يجهد نفسه فى تبسيط عباراته وفى ربط الأفكار ، والعناية بتوضيح الصلة بينها ، إذ أن هذه الصلة غالباً ما كانت تضيع وسط زحمة الأفكار والتعليقات الفرعية التى كانت تباعد بينه وبين الفكرة الرئيسية . وكثيراً ما كان يعيد كتابة أجزاء بأكملها من المؤلفات التى يكون بصدد إعدادها . وفى خطاب أرسله إلى صديقه « ليل » Lyell يقول بشأن كتابه « أصل الأنواع » : « ما أكثر

أصل الأنواع

عرض داروين نظريته في التطور كاملة في كتابه «أصل الأنواع»^(١)، وتعرضت هذه النظرية لكثير من الهجوم والنقد، كما كانت موضع إعجاب الكثيرين وثنائهم العاطر. ونحن لا يهمنا الآن أن نقد النقد، أو نبرز المدح، بقدر ما يهمنا عرض الآراء التي وردت في هذا الكتاب عرضاً موضوعياً، وذلك بالاستناد إلى أهم النصوص التي وردت فيه.

وليس في وسعنا أن نحلل الكتاب تحليلاً مفصلاً، وذلك لما حواه من المادة الغزيرة، والملاحظات والتجارب التي تجل عن الحصر، ولما عني به داروين من تتبع كل ظاهرة مهما كانت بساطتها وتفاصيلها، لكي يستخلص منها ما يؤيد القوانين التي يريد أن يثبتها. ولذا فإننا نكتفي بإعطاء فكرة عامة عن هذا المؤلف الضخم، وإبراز الهيكل العام لهذا البناء الشامخ.

وقد نجمل للقارئ، من خلال عرضنا السريع، أن داروين قد وصل إلى بعض النتائج بطريقة تعسفية. ولكن الحقيقة أن هذه النتائج، التي لا يسعنا إلا إبرازها في صورتها النهائية لضيق مجال البحث، ولرغبتنا في تجنب التفاصيل العلمية التي لا يهتم بها إلا المتخصصون - هذه النتائج لم يصل إليها داروين إلا عن طريق الاستقراء الطويل، والتجارب المضنية. ويكفي للاقتناع بذلك، أن يرجع القارئ إلى نصوص الكتاب ذاتها، وحينئذ يجد أن أي فرض يفترضه داروين، يظل موضع الدرس والاستقصاء ولا يرقى إلى مرتبة اليقين، ولا يصبح نتيجة علمية نهائية، إلا إذا أبده المؤلف بعدد كبير من الظواهر والملاحظات.

على تناقض داخلي، وتعارض فيما بينها أشد التعارض. وبعد ذلك يعرض داروين تفسيره الذاتي للظاهرة، وذلك بطريقة موضوعية، ولا يخشى أن يبين للقارئ في نزاهة، فقط الضعف فيها، وهي النقط التي يجب أن يشجع إليها النقد العلمي النزيه. وإذا كانت الاستحكامات، ومنشآت الدفاع تشتمل دائماً على نقط ضعيفة، فإن العدو هو الذي يحاول أن يستغلها ليقوض البناء بأكمله، أما الصديق فإنه يحاول بجهوده أن يدعمها ويقويتها، فبدعم بذلك البناء، ويسهم في حمايته من الأخطار.

وهكذا نرى أن داروين يتسلح في تفكيره دائماً، بالصبر والأناة، ولا يتسرع في تعميم الأحكام، بل يخضع رأيه لما تثبته الظواهر والتجارب العلمية. وهو لا يؤكد أو ينفي إلا في حذر شديد. وإذا أحسن بأنه امتلاك الحقيقة عض عليها بالتواجد، وجعلها جزءاً من كيانه وعقله. وإذا كان يرى أن «التفكير السليم» le bon sens يجب أن يكون دائماً إلى جانب الحقيقة، إلا أنه لم يكن يشاطر «ديكارت» رأيه في أن هذا التفكير السليم قسمة عادلة بين جميع الناس، ولم يكن يدهشه لذلك أن يرى الحقيقة تستقبل أحياناً أسوأ استقبال.

ولم يكن بطمع إلا في أن يفهمه علماء التاريخ الطبيعي القلائل، «الذين وهبهم الطبيعة مرونة في العقل»^(١)، والذين استطاعوا أن يتخلصوا من الآراء السابقة ومن أشكال التفكير المصبوبة في قوالب، أما الآخرون فإنه يري لهم، لأنهم يفضلون الأسرار الغامضة التي لا يمكن تفسيرها في ضوء التفسير الوصفى لظواهر الطبيعة الحية»^(٢).

(١) "Endowed with much flexibility of mind."

(٢) وردت هذه الفقرة الأخيرة في خاتمة كتاب «أصل الأنواع».

(١) Origin of Species. ظهر هذا الكتاب لأول

مرة عام ١٨٥٩. وقد اعتمدنا على الطبعة السادسة التي طبعت في عام ١٩٤٠.

١ - ميلاد فكرة التطور

« إننى مقتنع تمام الاقتناع بأن النظرية التى تقول إن كل نوع من الأنواع النباتية والحيوانية قد خلق على حدة ، مستقلاً عن الأنواع الأخرى ، نظرية خاطئة من أساسها . وإنى لم أصل إلى هذا الاقتناع ، إلا بعد دراسة وافية وعميقة للمسألة ، وبعد الحكم بدون انفعال ، أو انحياز على تلك النظرية ، التى كانت - حتى وقت قريب - سائدة بين معظم علماء التاريخ الطبيعى ، وكنت أنا نفسى ، من قبل ، أحد أنصارها . إننى مقتنع تمام الاقتناع ، بأن الأنواع ليست ثابتة ، وبأن الأنواع التى تنتمى إلى فصيلة واحدة ، أو « جنس » واحد قد انحدرت مباشرة عن أنواع أقدم منها ، وغالباً ما تكون قد انقرضت . وقد حدث هذا بنفس الطريقة التى تخرج بها سلالات متنوعة من نوع أصل واحد . وفوق هذا ، فإنى مقتنع بأن « الانتخاب الطبيعى » كان أهم عامل فى حدوث هذه التغيرات ، التى طرأت على الأنواع ، وإن لم يكن العامل الوحيد . »

إن هذه الفقرة ، غلاوة على ما تبينه لنا من اقتناع داروين بمذهبه الجديد ، اقتناعاً لا يشوبه أى تردد أو شك ، فلنأخذ تلخيصاً كذلك أهم الآراء والاتجاهات التى سيعنى الكتاب بإبرازها وإثباتها بالبراهين العلمية .

٢ - التنوع فى الأنواع المستأنسة

استرعى انتباه داروين ، فى بادئ الأمر الاختلافات الواضحة بين سلالات نوع واحد من الحيوانات المستأنسة أو المنزلية ، كما استوقف نظره استمرار عملية التنوع ، وتكوين سلالات جديدة بدون انقطاع . وقد شهد بنفسه ، وفى خلال حقبة من الزمن قصيرة نسبياً ، ظهور سلالات جديدة من الكلاب ، والخيول ، والماشى ، والحمام فى إنجلترا . وبذلك تأكد له « أن أى نوع من الأنواع المنزلية أو المستأنسة عرضة للتنوع والاختلاف الذى لا نهاية له . »

بدأ الشك يخامر ذهن داروين فى مبدأ ثبات الأنواع ، أثناء رحلته على ظهر السفينة « بيجل » . وقد كان قبل ذلك ، أى قبل أن تطلأ أقدامه أرض أمريكا الجنوبية ، مقتنعاً بمبدأ « الثبات » هذا ، ولا يجد من الأدلة القوية ما يشجعه على رفضه رفضاً باتاً . ولكنه عندما لاحظ أن التوزيع الجغرافى للأنواع الحية وعلاقتها بالأنواع المنقرضة - التى دلت على وجودها الحفريات - لا يمكن تفسيره عن طريق النظرية التى كانت سائدة فى ذلك الوقت ، وهى النظرية التى تقول ، بأن كل نوع من الكائنات خلق على حدة ، وفى صورة مستقلة - عندما لاحظ ذلك انجبه ذهنه إلى فكرة التطور وما لبث هذا الاتجاه ذهنى - الذى يمكن القول إنه وليد الصدفة - أن حفزه إلى معرفة القوانين التى تسيطر على التطور التدريجى للكائنات .

على أن هذا الاتجاه ذهنى ، لم يصبح عقيدة جديرة باعتمادها وإيجاد ما يؤيدها من البراهين ، إلا بعد عمل شاق ، وجهود متصلة . وقد يقول قائل إن المادة بفكرة التطور ، فى الوقت الذى أعلنها فيه داروين لم يكن ينطوى على كثير من الجرأة ، ما دام عدد من المفكرين والعلماء قبله قد أثارها ، ووجه إليها الأذهان ، ولكن الحقيقة أن كل ما أثر حول هذه النظرية من قبل لم يكن إلا من قبيل المحاولات الساذجة أو الآراء المبسرة ، أو الآمال الغامضة . وظلت نظرية الثبات ، وهى النظرية التى ثبتتها العقائد الدينية فى الأذهان ، راسخة فى العقول ، طاغية على كل ما عداها من النظريات . وإذا كانت بعض العقول قد شككت فى قيمتها العلمية من آن لآخر ، إلا أن أحداً ، لم يستطع أن يعلن فى قوة ويقين ما أعلنه داروين فى مقدمة كتابه :

هذه الملاحظات التي لاحظها داروين على الحيوانات والطيور المستأنسة أدت إلى القول « إنه يبدو أن تأثير الاختيار » ، الذي يتضاعف من جيل إلى جيل ، هو العامل الأساسي في حدوث التغيرات . وسواء أكان هذا الاختيار يتم بطريقة منهجية - أى عن طريقة تدخل الإنسان - أو بطريقة لاشعورية ، فإن أثره لا بد أن يحدث ، وكل ما هنالك أن التدخل المنهجي يظهر أثره سريعاً ، وفي وقت قصير ، أما الاختيار الذي يتم بطريقة لاشعورية ، فإن أثره يظهر ببطء ، ويستلزم لحدوث التغير الملحوظ ، وقتاً طويلاً .

هذا هو ما خلاص إليه داروين ، فيما يتعلق بالتنوعات التي تظهر في محيط الحيوانات المستأنسة ، والدواجن . ومنه نرى أنه لم يستبعد العوامل التي أشار إليها لامارك « قبله » ، والتي تتصل بتأثير البيئة ، وظروف الحياة ، وعلى الأخص إذا كانت هذه العوامل من شأنها أن تترك أثراً في الجهاز التناسلي ، وعملية الإنسال . ولكنه أكد أهمية عامل جديد ، هو « الاختيار » أو « الانتخاب » أو الانتقاء ^(١) selection الذي يتم بطريقة منهجية ، أى بتدخل الإنسان ، فإنه ذو أثر حاسم في تأكيد الصفات التي تظهر بمحض الصدفة ، وفي نقلها سريعاً ، وبصورة أوضح إلى السلالات المتتابة . على أن تدخل الإنسان لا يمكن أن يتم إلا إذا منحت الطبيعة الفرصة لذلك ، أى أنه لا بد من حدوث تغيرات تلقائية ، وبمحض الصدفة ، حتى يستطيع الإنسان أن يستغلها لإحداث ما يختاره من تنوعات جديدة . وهنا يصل داروين إلى نقطة هامة ، يقف عندها حائراً . إذ يتساءل « وما هو السبب ، أو ما هي الأسباب التي تحدث هذه التغيرات الفجائية ، أو « الطفرات » ؟

(١) ظهرت هذه الكلمات الثلاثة في الكتب التي كتبت عن التطور كترجمة لكلمة selection ونحن نفضل كلمة « انتقاء » لانطباقها على الكلمة الأوربية . أما « اختيار » فمعناها « choice » وأما « انتخاب » فمعناها « election » .

وقد بدا له ، في أول الأمر ، « أن ظروف الحياة المنزلية ، أو الظروف التي تخضع لها حياة الحيوان المستأنس ، هي السبب الأساسي في أحداث هذه التغيرات الملحوظة في الأنواع الحيوانية » . ومال إلى الاعتقاد ، بصفة خاصة ، « أن عملية الإنسال عند الحيوانات المستأنسة ، لا بد أن تكون قد تأثرت بتغير ظروف حياتها فإذا كانت حياة الاستئناس تغير ، إلى حد كبير ، من طبيعة الحيوان نفسه ، فليس من العجيب أن تؤثر كذلك على عملية الإنسال عنده » .

بحث داروين هذا الاحتمال ، ولكنه رفض أن يعتبره تفسيراً كافياً للتغيرات التي تطرأ على الأنواع . « فليست تغيرات الطقس ، أو ظروف الحياة عوامل يمكن أن تفسر على أساسها التغيرات العميقة » ، التي تؤدي مثلاً إلى تلك التنوعات المتباينة من الطيور ، التي تبعد في كثير من صفاتها عن الحمام العادى . والحقيقة أن العامل الحاسم في حدوث هذه التغيرات ، وهو المربى نفسه (ونعني بذلك المشتغل بهواية تربية الحمام) . فهو الذي يختار للإنتاج ، والتوالد زوجاً معيناً ، اجتذبه فيه صفة من الصفات . ولا تلبث هذه الصفة أن تتأكد ، بعد عدة أجيال ، وتفتح المجال أمام أنواع من التغيرات الأخرى ، حتى نصل بعد وقت مختلف مداه ، إلى سلالة جديدة ، لا تربطها بالنوع القديم إلا الصفات العامة . وفي غالب الأحيان تكون الصفة المختارة التي أراد المربي أن ينميتها ، قد ظهرت بمحض الصدفة ، ولكن توجيه عنايته لها يجعلها تتأكد في الأجيال اللاحقة عن طريق التزاوج ، وخصوصاً إذا أختير له ذكر وأنثى يتصفان بتلك الصفة الجديدة . وإذا حرص المربي ، بعد ذلك ، على استبعاد الأفراد الذين لا تظهر فيهم هذه الصفة المطلوبة أولاً بأول ، فإنه بعد مضي وقت معين لا يصبح في حوزته إلا حملاً من ذلك النوع الجديد ، الذي يكن القول إنه شكله بنفسه وحسب رغبته .

وما هي الوسيلة ، أو الوسائل التي تنتقل بها هذه التغيرات إلى الذرية ؟ ، ولا يسعه إلا أن يعترف بصراحة ، أنه لا يستطيع الإجابة على هذه الأسئلة . واعترافه بالجهل ، في هذا الموضوع ، دليل على أمانته ونزاهته العلمية ولكنه باثارة لهذه الأسئلة ، ترك الباب مفتوحاً أمام من يأتي بعده من العلماء ، لمحاولة الإجابة عليها ، والوصول بشأنها إلى نتائج علمية مقنعة ، وبذلك احتفظ لنظريته بطابع التجدد المستمر .

٣ - التغيرات المتلازمة^(١)

« إذا كان أحد لا يستطيع أن ينكر - حتى ولو كان من أشد أعداء نظرية التطور - أن عملية « الانتقاء » المقصود تؤدي إلى ظهور تنوعات أو فروع جديدة للنوع الأصلي وإذا كانت هذه الحقيقة قد لاحظها بالسليقة . وأفاد منها البستاني كما أفاد منها هواة تربية الحيوانات والدواجن . إلا أنها لم تمنع من إثارة اعتراض له وجاهته . فقد قيل إن هذا « الانتقاء » المقصود الذي يباشره البستاني أو مربّي الطيور قد يفسر تكوين التنوعات أو الفروع « varieties » ولكنه لا يفسر ظهور أنواع جديدة « species » . ولتوضيح ذلك بمثال حسن نقول إنه ليس هناك ما يبعث على الدهشة من تفرع « الحمام الطاووس » عن الحمام العادي بتأثير العناية التي يبذلها المربي لاستنباط هذا الفرع الجديد . ولكننا لم نر قط أن أحد الهواة استطاع - مهما بذل من جهود وأظهر من حرص - أن يوجد « طيراً » يختلف تمام الاختلاف عن « الحمام » .

أحسن داروين بقيمة هذا الاعتراض وأهم اهتماماً كبيراً بالإجابة عليه وحرص على أن ينطبق تفسيره على كل من « الانتقاء المصطنع » أو المقصود و « الانتقاء »

(١) correlated variations ومعناها أن أي تغير في

الشكل يصاحبه أو يلزمه تغير عضوي أو وظيفي .

الطبيعي . وقد ضمن هذا التفسير ما سماه بنظرية « التغيرات المتلازمة » « correlated variations » . ومضمون هذه النظرية أن التغيرات الشكلية « morphologiques » التي يعنى مربّي الطيور بتأكيد ظهورها في الفروع الجديدة كلون الريش أو شكل المنقار . . . الخ تؤدي بطريق التلازم إلى ظهور تغيرات يصعب ملاحظها في بادئ الأمر في أعضاء الحيوان أو الطير وأجهزته الداخلية كالجهاز التناسلي ، الجهاز العصبي . وهذه التغيرات العضوية هي أساس الانتقال من تفرع « variety » إلى « نوع ثانوي » « sub-species » ثم إلى « نوع » « species » جديد في النهاية . وإذا كانت هذه التغيرات العميقة التي تؤدي إلى ظهور الأنواع الثانوية ثم إلى ظهور الأنواع الجديدة لا تظهر في مجال (الانتقاء) المقصود فما ذلك إلا لقصر الوقت الذي يمارسه فيه الإنسان . فلا يمكن أن يظهر نوع جديد في خلال عمر إنسان أو عدة أفراد يهتمون الواحد بعد الآخر باستنباط سلالة جديدة ولكن الأمر يحتاج إلى مئات بل أحياناً إلى آلاف من السنين . ولكن ما دمنا قد اقتنعنا بإمكان الانتقال من النوع الأصلي إلى تنوعات تظهر فيها صفات جديدة ثم إلى أنواع فرعية تتأكد فيها هذه الصفات وتفسح المجال أمام تغيرات عضوية أساسية فليس من الصعب أن نفتتح بعد ذلك بأن هذه الأنواع الفرعية تؤدي بمضي الوقت إلى ظهور الأنواع الجديدة . وهناك كثير من الشواهد في حياتنا اليومية تؤيد صحة هذه النظرية فنحن إذا نظرنا إلى بعض الحيوانات المستأنسة وجدنا أن تنوعاتها تختلف فيما بينها اختلافات جوهرية حتى يمكن القول أنها تكون أنواعاً مختلفة بعضها عن بعض ويلاحظ ذلك بصفة خاصة بين سلالات الكلاب . فأي « البولدم » بوجهه المفرطح وفه الغائر ومشيته المتثاقلة من « السلوقي » ذي الجسم النحيل والأرجل الطويلة . وتختلف هاتان السلالتان عن سلالة « الكلب الأسباني » ذي الحجم الصغير

والأذنين الطويلتين والشعر الكثيف ؟ هل نستطيع أن ننكر أن هذه الأنواع المختلفة تمام الاختلاف تنتمي في الأصل إلى نوع واحد هو « الكلب » بصفة عامة ؟ وهل نستطيع أن ننكر أن هذا التباين الشديد فيما بينها لم يحدث إلا نتيجة لتغيرات وتنوعات طفيفة تأكدت من جيل إلى جيل بتدخل الإنسان حتى انتهت إلى ظهور هذه الأنواع المختلفة ؟ »

« كذلك يوجد على الأقل عشرين تنوعاً متبايناً من تنوعات الحمام لا يتردد هواته تربية هذا النوع من الطيور في تصنيفها كما لو كانت أنواعاً منفصلة باعتبار الاختلاف في بعض صفاتها الأساسية . وهذا الاختلاف منشؤه التهجين المتتابع والعناية باستنباط سلالات جديدة وبعد عرض هذه الأمثلة وغيرها: ينهى داروين إلى القول بأننا « في الحقيقة لا نستطيع أن نرسم خطأ فاصلاً بين الأنواع والأنواع الفرعية أى بين الأشكال التى قد يحيل بعض علماء التاريخ الطبيعى إلى اعتبارها أنواعاً مستقلة بالرغم من عدم استحقاقها تماماً لهذه التسمية . كما أننا لم ننجح كذلك في تحديد خط فاصل أو حدود ثابتة بين الأنواع الفرعية و (التنوعات) varieties التى تأكدت بوضوح أو بين «التنوعات» التى بدأت تظهر في النوع والاختلافات الفردية . هذه الاختلافات يندمج بعضها في بعض في تدرج غير ملحوظ بحيث تكون سلسلة محكمة الحلقات . وبما لا شك فيه أن معنى التسلسل يتضمن فكرة التغير الحقيقى » .

« ولذا فبالرغم من أن العلماء المهتمين بتصنيف الأنواع وفروعها لا يهتمون كثيراً بالاختلافات الفردية فإننى على العكس أعتبرها ذات أهمية قصوى لأنها الخطوة الأولى التى تفتح الطريق أمام التنوعات الطفيفة التى لا نكاد نلاحظها في بعض السلالات والتي تؤدى في النهاية إلى الأنواع المتميزة . فالتنوعات حين تتأكد في سلالة من السلالات . تنتهى بعد عدة أجيال إلى تنوعات أكثر وضوحاً وأكثر ثباتاً في أفراد السلالة .

وهذه الأخيرة تؤدى بعد مرور فترة أخرى إلى ظهور « الأنواع الفرعية » « sub-species » ثم في النهاية إلى الأنواع المنفصلة . وعلى ذلك فالتنوع الواضح هو في الحقيقة بداية ظهور نوع جديد » .

هذه هى النتيجة التى وصل إليها داروين من ملاحظاته العديدة على انتقاء فصائل جديدة من الحيوانات المستأنسة أو النباتات بتدخل الإنسان وتوجيهه للتطور وفق ما يبتغيه من صفات معينة . « ومفتاح هذه العملية التى تتطلب وقتاً وصبراً طويلاً هو مقدرة الإنسان على تجميع الصفة أو الصفات المختارة . Power of accumulative selection . فالطبيعة تزوده ببعض التنوعات الفردية وما عليه إلا أن يجمعها بعضها إلى بعض فيخرج له في النهاية نتائج جديدة مزودة بالصفات النافعة أو الجميلة التى يتوق على تحقيقها . ومعنى ذلك أن عملية « الانتقاء المفتعل أو المصطنع » لا يتحتم أن تتم لمصلحة الحيوان الذاتية بل إنها تتم وفقاً لغاية خارجية يرغب الإنسان في الوصول إليها . مثال ذلك أن الإنسان قد يرغب في الحصول على سلالة معينة من الكلاب تمتاز بصغر حجمها وكثافة شعرها فيستغل ظهور بعض الأفراد التى تجمع هذه الصفات ويزاوج بينها ثم يزاوج بين أفراد سلالتها التى تظهر فيها تلك الصفات بشكل أوضح حتى يصل في النهاية إلى ما يريد . ولكن هذا لا يعنى أن الصفات التى وصل إليها تحقق نفعاً أكبر للكلب وتعبئه على الزيادة في الاستفادة من البيئة . أما فيما يتعلق بعملية « الانتقاء الطبيعى » Natural selection فإن الأمر يختلف عن ذلك تماماً . إذ أن الانتقاء الطبيعى (وهو الذى يتم بفعل الطبيعة وبدون تدخل الإنسان) تكون غايته مساعدة الحيوان أو الكائن الحى على وجه العموم على الاستفادة من البيئة إلى أقصى حد ممكن » . ولا نستطيع أن نقول إن ملاحظات داروين عن استنباط سلالات جديدة بفعل الإنسان تنصف بطابع الجدة ولكن ما يعتبر بحق كشفاً جديداً وهو استغلاله

أفراد نوع واحد بل وضروب الشذوذ عن الصفات والملاحم النوعية أمور قد أثبتتها المشاهدات العديدة .

ولا شك أن عامل « العدد » الذي ذكرناه فيما سبق له أثره الفعال في إظهار الفروق الطفيفة ووضوحها ومعنى ذلك أن الأنواع كثيرة العدد تنطور بأسرع مما تنطور الأنواع النادرة أو القليلة العدد . كما أن كثرة العدد ذاتها تؤدي إلى السيطرة على البيئة والتحكم فيها . . .
فالتنوع في ذاته ليس من الأمور التي تحتاج إلى نقاش أو التي تختمل الجدل والمكابرة . ولم يصف داروين في هذا المجال شيئاً جديداً إلى ما ذكره سابقوه وعلى الأخص « لأمارك » .

ولكن داروين لم يقف عند هذا الحد بل انتقل من ملاحظاته وتجاربه إلى محاولة الإجابة على هذه الأسئلة التي تعد أس المشكلة .

« كيف تتكون الأنواع في حالة الطبيعة ؟ وكيف يتحقق الانسجام بين عضو منططور وبين الأعضاء الأخرى في جسم الكائن الحي ؟ وكيف يتم التكيف بالبيئة وظروف الحياة ؟ » .

في هذه الأسئلة تتلخص المشكلة التي تعين على داروين أن يجابها وأن يجد لها حلاً وقد استطاع في النهاية أن يتغلب عليها بنظريته عن تنازع البقاء أو « الصراع من أجل الحياة » "struggle for existence" « فبفضل هذا الصراع تنزع التغيرات التي تطرأ على الكائنات مهما كانت ضعيفة ومهما كانت أسباب حدوثها للمحافظة على أفراد النوع وتنتقل من جيل إلى جيل بشرط أن تكون نافعة لهؤلاء الأفراد في علاقاتهم العديدة مع الكائنات الأخرى وملائمة للظروف الطبيعية لحياتهم » .

وفي كثير من كتابات داروين نجد أنه لا يفرق بين « الصراع من أجل الحياة » و « الانتقاء الطبيعي » إذ أن عملية الانتقاء الطبيعي في نظره عملية تلقائية تعين الكائنات على حفظ النوع وبقاء الأصلح وهي تقابل

لنتائج هذه الملاحظات في الوصول إلى قوانين « الانتقاء الطبيعي » وتمكنه من أن يضع يده على وجوه التشابه بين تلك العملية المهيمنة التي تتم باختيار الإنسان وعملية الاختيار التي تتم بفعل الطبيعة ثم وصوله في النهاية إلى معرفة العوامل التي تتدخل بدلا من الإنسان لإحداث التغير الطبيعي . وقد أطلق داروين أحيانا على عملية الانتقاء الطبيعي اسم « الانتقاء اللاشعوري » "inconscious selection" وغايته تحسين الأنواع الموجودة بالفعل ومعاونتها على التكيف بالبيئة بدون أن يكون في ذلك أي اتجاه محدد لخلق صفات جديدة . . . ولاحظ داروين « أن البدائي أو الفلاح البسيط يمارس هذه العملية بالسليقة وذلك حين لا يختار للتناسل إلا أقوى ما عنده من أفراد الحيوانات وأكثرها إبرازاً للصفات النوعية وأيضاً حين يبدأ في أوقات المحامات والقحط بتضحية أضعف الحيوانات أي تلك التي تبدو له أنها لا تقوى على مغالبة الأزمة والاستمرار في أداء وظيفتها لحفظ النوع . وما يحدث للحيوان يحدث أيضاً بالنسبة للنبات . فما لا شك فيه أن أشجار الفاكهة قد أحرزت تقدماً كبيراً في الكم والنوع وأنها منذ وجدت لم تتوقف عن التحسن . ولا يرجع هذا التحسن إلى عملية الانتقاء المهيمنة بقدر ما يرجع إلى الوسائل البدائية التي تتلخص في الاكثار من زراعة الأصناف الجيدة أو التي ثبتت جودتها وإبعاد الأصناف الرديئة أولاً فأول » .

وقد استطاع داروين أن يلاحظ فعل هذه العوامل وأثرها في حياة الحيوانات التي تعيش عيشة الوحشية بعد أن شاهدها في الحيوانات المستأنسة واستخلص منها نظريته عن « الانتقاء الطبيعي » .

٤ — الانتقاء الطبيعي وتنازع البقاء

محدث التنوع في حالة الطبيعة أي في حياة الغابة والأحراش والسهول كما يحدث عند الحيوانات المستأنسة . ووجود الاختلافات الفردية الواضحة بين

في ميدان الحياة المنزلية عملية الانتقاء المصطنع التي يمارسها هواة تربية الحيوانات للحصول على صفات تلائم أهواءهم وأمزجتهم . ولكن هذه المقابلة لم تمنعه من أن يؤكد أن « الانتقاء الطبيعي قوة هائلة مستعدة دائماً للعمل وأنها في تفوقها الهائل على مجهودات الإنسان الضئيلة تذكرنا بالفرق بين إبداع فن الطبيعة واللوحات التي تصنعها يد الإنسان » .

ومن الطريف أن نذكر في هذا المقام أن داروين قد تأثر في نظريته عن تنازع البقاء بالآراء التي أذاعها « مالتوس » Malthus^(١) في القرن الثامن عشر عن تزايد السكان . فقد بين مالتوس بوضوح أن جميع الكائنات الحية تنزع إلى التكاثر بسرعة كبيرة ولكن القليل من نسلها أو من نتاجها هو الذي يكتب له البقاء والوصول إلى سن النضج . وذكر أن عدد البويضات التي تضعها إناث الكائنات الحية وعدد حبوب اللقاح التي تنتجها الأزهار والنباتات تبلغ من الكثرة بحيث لو قدر لها أن تصل جميعاً إلى مرحلة الاكتمال والنضج لما كان هناك مكان على الأرض يتسع لها والإنسان نفسه الذي يتناسل في ببطء إذا قيس تناسله بالكائنات الأخرى يتضاعف عدده كل خمس

(١) مالتوس (١٧٦٦ - ١٨٣٤) : عالم اقتصاد وقسيس انجليزي أثار ضجة كبيرة بمؤلفه « محاولة في دراسة السكان » (١٧٩٨) . وقد وضع في هذا الكتاب أن عدد السكان يتزايد بأسرع ما تزايد الموارد الغذائية إذ أن السكان يتزايدون وفق متوالية منتهية (١-٢-٣-٤-٨-... الخ) على حين أن الموارد الغذائية لا تزايد وفق متوالية حسابية (١ و ٢ و ٣ و ٤ و ... الخ) وينتج عن ذلك عدم التوازن بين السكان وبين الموارد الغذائية مما يؤدي حتماً إلى هلاك العدد الفائض من السكان وقد نصح مالتوس لمقاومة هذه الكوارث بتأخير سن الزواج وتحديد النسل وإلا تسبخت الطبيعة بومائها القاسية كالجوامع والأوبئة والحروب الطاحنة . وقد انطلقت نظرية مالتوس على الحالة التي كان عليها الإنتاج في أواخر القرن الثامن عشر ولا تزال تنطبق على البلاد التي تعتمد على الزراعة وحدها أما البلاد الصناعية فقد أصبح في مقدورها أن توازن دائماً بين إنتاجها وزيادة السكان فيها بل إن إنتاجها قد يزيد عن حاجة السكان مما يؤدي إلى مشكلات البطالة والتملل على فتح أسواق خارجية .

وعشرين سنة^(٢) . وهذه النسبة وحدها كافية لولا تدخل عوامل الموت والفناء لكي يصبح سطح الأرض بعد مرور أقل من ألف سنة لا يتسع لوقوف إنسان على قدميه .

واستطاع مالتوس بعد إبداء هذه الملاحظات أن يؤكد أن جميع النباتات والحيوانات تنزع إلى التكاثر وفق متوالية هندسية . ولا يحيد من هذا النزوع الطبيعي سوى فناء بعض الأفراد في فترات متفاوتة من حياتها ولو قدر للنتاج جميعه أن يعيش لما استطاع أن يجد ما يتغذى به .

تأمل داروين هذه الملاحظات التي أكدها مالتوس ووجد أنها تنطبق على ما لاحظته على تكاثر النباتات . ثم ما لبث أن وجه إلى نفسه هذا السؤال : « إذا كانت هناك عقبات تحول دون تكاثر الكائنات وفقاً لما تنتجه من بويضات أو من حبوب لقاح فما هي هذه العقبات ؟ » واعترف بأن العلم لم يصل إلى تحديد دقيق للعوامل التي تؤثر في تحديد عدد كائنات نوع معين . ولكنه بملاحظاته الذاتية وتجاربه يستطيع أن يقول « إن كمية الغذاء التي توفرها البيئة والعوامل المناخية وعلى الأخص ظهور فترات استثنائية من البرد والجفاف والأوبئة وأخيراً ضرورة وجود عدد معين من الأفراد لحفظ النوع كل هذه العوامل تؤدي إلى تكاثر نوع معين على حساب نوع آخر وذلك بالنسبة إلى منطقة معينة كما تحول في الوقت نفسه دون تكاثر الأفراد من غير حد » .

« وعلى هذا النحو ينشأ نوع من التنافس العام بين الكائنات universal competition ويزداد الصراع حدة كلما كانت الأفراد تنتمي إلى نوع واحد إذ أنها تقطن مناطق واحدة وتبحث عن غذاء واحد وتعرض لأخطار متشابهة .

(١) يشير « مالتوس » بهذه العبارة إلى أن الإنسان يتزوج في حوالي الخامسة والعشرين ثم يتجنب طفلاً فيتضاعف بذلك عدده .

ويكون الصراع على نفس الدرجة من الحدة تقريباً إذا كان الأمر يتعلق «بتنوعات» varieties تنتمي إلى نوع واحد. فلو زرعنا مثلاً أصنافاً مختلفة من القمح في وقت واحد وزرعنا في السنة التالية الحبوب المخلوطة التي نتجت عن المحصول الأول فإن الأصناف التي تلائمها التربة والمناخ أكثر من غيرها سيكون محصولها أوفر. ولا تلبث نتيجة لذلك أن تحل في نهاية بضعة سنوات محل الأصناف الأخرى وتلفها تماماً.

وبعد أن يعدد داروين الأمثلة التي يدعم بها نظريته ينتهي إلى هذه النتيجة الهامة وهي أن «النظام الذي نراه في الطبيعة ليس نتيجة لتدخل قوة عليا خارجية ولكنه نتيجة للتوافق أو للتكيف بين أعضاء الكائن الداخلية وبين ظروف البيئة التي يعيش فيها».

هذا الصراع من أجل الحياة ينطوي بلا شك على صور وحشية ومخزية وعندما يفكر المرء فيه — كما يقول داروين في ختام هذا الفصل الرئيسي من كتابه تنبعث في نفسه عوامل الأسمى. «ولكننا نستطيع أن نعزى أنفسنا حين نوقن أن الحرب ليست حالة دائمة من حالات الطبيعة وأن موت الكائنات التي يكتب لها القضاء يحدث في كثير من الحالات بسرعة وبدون ألم وأن الكائنات القوية الصحيحة السعيدة هي التي تستطيع أن تعيش وتتكاثر».

هـ — أثر تنازع البقاء على تنوع الكائنات

بقي علينا الآن أن نعرف ما هو الأثر الذي يحدثه تنازع البقاء أو الصراع من أجل الحياة على تنوع الكائنات.

يمكننا أن نفهم هذا الأثر إذا أخذنا في اعتبارنا أن تنازع البقاء يترتب عليه كنتيجة حتمية فناء عدد كبير من أفراد النوع. كما يترتب عليه كذلك أن الأفراد التي

تستطيع أن تواصل الحياة هي الأكثر تكيفاً بالبيئة وظروف الحياة. ويقول داروين في هذا الصدد: «إذا كنا قد رأينا أن تدخل الإنسان عن طريق التهجين بوجود صفات مستحبة لديه وإن كانت لا تفيد الحيوان فكيف ندهش إذا ظهرت بطريق طبيعي هذه المرة — صفات جديدة عند الحيوان، صفات نافعة له بالذات ومن شأنها أن تعينه على التغلب في هذه المعركة القاسية معركة الصراع من أجل الحياة؟ إن هذه الصفات «النافعة للحيوان» لا بد أن تقوى بدون أدنى شك على مر الأجيال وتؤدي إلى ظهور سلالات جديدة ثم إلى ظهور أنواع جديدة في نهاية الأمر. وإذا كنا لا ننسى أنه يولد من أي كائن أعداد تفوق بمراحل ما يكتب له البقاء منها فيجب علينا أن نعترف بالضرورة أن الأفراد التي تتميز بأية ميزة مهما كانت طفيفة وضيئلة هي الأفراد التي يكون لها حظ أكبر في البقاء والتناسل وذلك على شرط أن يكون تميزها في صالحها. أما إذا اعترى الحيوان أي تغير من شأنه أن يضر بتكيفه بالبيئة كأن يثقل جسمه في بيئة تحتاج إلى الحركة السريعة والخفة أو يرق جلده في بيئة باردة تحتاج لجلد سميك فإن هذا الحيوان لا محالة هالك». ويختم داروين تفسيره هذا بقوله: «لقد أطلقت اسم «الانتقاء الطبيعي» أو «بقاء الأصلىح» survival of the fittest على ظاهرة الاحتفاظ بالتغيرات الفردية النافعة للكائن وعلى ظاهرة اختفاء وتلاشي التغيرات الضارة به».

الاحتفاظ conservation لا الخلق creation

هذه هي الحقيقة التي أكدها داروين والتي لم يفهمها معارضوه. إنه لم يقل أبداً إن عملية «الانتقاء الطبيعي» تخلق صفات جديدة وإنما قال فقط إنها تعين على الاحتفاظ بالصفات والتغيرات النافعة التي تظهر بمحض الصدفة ولا تتعرض فكرة «الانتقاء الطبيعي» بناتاً لتفسير ظهور هذه التغيرات.

٦ - بقاء الأصلح يؤدي إلى تنوع الفصائل ثم إلى ظهور الأنواع الجديدة

هذا الانتقال من مجرد التحسن الذي يطرأ على فصيلة معينة إلى ظهور فصيلة أخرى متنوعة وذلك عن طريق الانتقاء وبقاء الأصلح ثم الانتقال مرة أخرى إلى تكوين نوع جديد يختلف إلى حد كبير عن النوع الأصلي - هذا الانتقال التدريجي الذي يوصلنا في النهاية إلى ما يمكن اعتباره خلقاً جديداً هو في الحقيقة لب النظرية الداروينية عن أصل الأنواع .

ولكن كيف يحدث هذا الانتقال ؟ وأين تبدأ اللحظة التي نستطيع أن نقول فيها بظهور « تنوع » جديد ثم بظهور « نوع » جديد ؟

يجب داروين على هذه الأسئلة بأن عملية التغير والانتقال من حالة إلى حالة يمكن تمييزها إذا لاحظنا ما سماه « اختلاف الصفات » Divergence of characters وقد استطاع على ضوء هذا المبدأ الذي استخلصه من ملاحظاته العديدة ومن تجاربه في التهجين . أن يوضح كيف « يتضخم » الاختلاف البسيط الذي يظهر بين أفراد نوع واحد حتى يغدوا في النهاية ذلك الاختلاف الواضح الذي نلاحظه بسهولة بين نوع ونوع .

على أن داروين لا ينسى أن يؤكد أن مجرد تراكم الصفات المتشابهة من جيل إلى جيل لا يكفي لإحداث هذه التغيرات العميقة التي تؤدي في النهاية إلى ظهور الأنواع الجديدة . بل يجب إلى جانب ذلك أن يتدخل عامل آخر ذو أهمية بالغة . يجب أن يتجه الاختلاف الجديد إلى تباعد الكائن الحي عن النوع الأصلي الذي ينتمي إليه وجعله ينحدر منحى جديداً في حياته وهذا هو المعنى الحقيقي الذي تتضمنه كلمة divergence فهي تعني « التفرع » مع اختلاف صفات الفرع عن صفات الأصل . وبما يسهل هذا الابتعاد عن الأصل أن كل اختلاف في تركيب الأعضاء structure يطرأ

على الكائن الحي يؤدي إلى اقتباس هذا الكائن لعادات جديدة ووسائل جديدة لحفظ كيانه فيميل إلى الانتشار في بيئة مغايرة للبيئة الأصلية وهذه البيئة الجديدة بما تقدمه من إمكانيات للحياة تساعد على تكاثر النوع الجديد وتأكيد الصفات الجديدة فيه .

نخلص من هذا إلى أن الكفاح من أجل الحياة يؤدي إلى نوع من التميز وأن هذا التميز يظل في ازدياد بحيث يؤدي إلى هلاك النماذج المتوسطة التي لم تستطع أن تتكيف بأسلوب الحياة الجديد ولا أن تحتفظ بأسلوبها القديم .

« هذا هو الكفاح من أجل الحياة الذي يجعل الحيوان يغير من طرق معيشته ليضمن لنفسه البقاء وهو في ذلك يحتمل صنوف التغير في طبيعته وتركيبه مما يؤدي إلى اختلافات جزئية تتبعها اختلافات كلية . فالتكيف بالبيئة الجديدة يؤدي بالضرورة إلى تغيرات أساسية في تركيب الأعضاء وأشكالها وهذه التغيرات تنتهي بعد عدة أجيال إلى ظهور أنواع جديدة . وفي عملية التطور هذه نجد أن الأنواع كثيرة العدد هي التي يكون لها حظ أكبر في البقاء وذلك بحسب المبدأ الذي تكلمنا عنه فيما سبق وهو أن كثرة العدد تعطي فرصاً أكبر للتنوع والاختلاف وهذا التنوع يسهل بدوره عملية التكيف . أما الأنواع النادرة فلها لا تتطور ولا تحسن إلا ببطء ولذلك فإنها تقهر في معركة الكفاح من أجل الحياة إذ تغلب عليها السلالات الجديدة المتغيرة التي تنحدر من أنواع كثيرة العدد . « فالندرة هي نذير الزوال والانقراض » .

« يمكن القول إذن أن الانتقاء الطبيعي واختلاف الصفات والانقراض هي العوامل الثلاثة التي تحدث التطور وظهور الأنواع الجديدة . فالانتقاء الطبيعي يؤدي إلى التفرع وظهور صفات جديدة كما يؤدي إلى انقراض النماذج المتوسطة التي لا تستطيع التكيف وتحسين كيانها لمجابهة التغيرات التي تطرأ على البيئة » .

وفكرة التحسن هذه تكن وراء كل نظرية تطورية ونجدها عند لامارك قبل أن نجدها عند داروين ولنا نحاول أن نوضح مغزاها من وجهة النظر الفلسفية ونكتفى الآن بأن نقول بأن علماء التاريخ الطبيعي لم يعنوا عناية كافية بتوضيح معنى عبارة «التقدم في التنظيم» Progress in organisation . ونعتقد أنهم يقصدون بذلك أن كل «تقدم» Progress إنما يعنى ازدياد التخصص specialisation أو بمعنى آخر التقدم في تقسيم العمل من الناحية الفسيولوجية . وهنا نشير إلى ملاحظة أوردتها داروين في كتابه «أصل الأنواع» وهي ذات دلالة كبيرة لأنها من الإشارات النادرة التي تشير إلى الأفكار التي كانت تشغل باله والتي انتهت بظهور كتابه الثاني المشهور «سلالة الإنسان» . لاحظ داروين أن الفقرات تتميز «بتقدم» واضح في الصفات الذهنية وتركيب يقترب كثيراً من تركيب الإنسان . ويمكن في نهاية هذا الفصل أن نلخص مراحل التطور كما ذكرها داروين فيما يأتي :

«فالاختلافات الفردية والظروف المتغيرة التي يجب التكيف بها لضمان البقاء وتكاثر السلالات الجديدة وفق متواليات هندسية (حسب قانون مالتوس) - هذه هي شروط التطور . ويترتب على التكاثر الكفاح من أجل الحياة ثم بقاء الأصلح (وهذا هو الانتقاء الطبيعي) وتنقل السلالات الجديدة صفاتها إلى نسلها (قانون الوراثة) ويساعدها على ذلك الاختيار الجنسي الذي

يقوى أثر الانتقاء الطبيعي . فمن المعروف أن الإناث تميل إلى الذكور التي تتميز عن غيرها بصفات واضحة كالقوة أو الجمال أو خفة الحركة .

ويترتب على عملية «الانتقاء الطبيعي» انقراض بعض السلالات من ناحية واختلاف الصفات عند السلالات التي تعيش من ناحية أخرى . وترداد فرص هذه في البقاء كلما تأكدت الاختلافات وازدادت : «فالاختلافات الطفيفة التي تطرأ على سلالات نوع معين تنزع باطراد نحو الزيادة حتى تصبح مساوية للاختلافات الكبيرة التي توجد بين أنواع جنس واحد بل والتي توجد بين الأجناس المتميزة» .

وفي صورة شاعرية يحتم داروين تحليله لعملية التطور بقوله : « كما أن البراعم تنتج براعم جديدة وكما أن هذه - - - إذا كانت قوية - تكون فروعاً تغطي من جميع الجوانب على الفروع الضعيفة الذابلة كذلك فإني أعتقد أن الأجيال المتعاقبة قد قامت بما يشبه هذه العملية بالنسبة لشجرة الحياة الكبيرة . فالفروع الواهنة تموت وتدفن في طبقات القشرة الأرضية على حين أن الفروع القوية المزدهرة تتكاثر وتتجدد وتغطي سطح الأرض » (١) .

(١) هذا هو نص عبارة داروين بالإنجليزية :

"The Great Tree of Life, which fills with its dead and broken branches the crust of the earth and covers the surface with its ever-branching and beautiful ramification."



الإخوة كارامازوف لديستوفسكى

بمقدم
الأستاذ على أدبهم

والتوقف عن تسجيل الخواطر التي تعاورته ، وتكاثرته عليه ، والعواطف والأحاسيس التي نجاشت بنفسه ، واستبدت به ، وغلبته على أمره ، والتجارب المرة التي مر بها وخاض غمارها ، بل إنه ليخيل للإنسان بعد قراءته أن قوى مجهولة قد سيطرت على شخصيته ولم تترك له الخيار ، فهو مرغم على الخلق الفني خشية أن يسحقه ضغطها .

وسأكتفى بالإشارة إلى بعض ملاحظات حياته التي تلقى ضوءاً على مؤلفاته ، وتمهد السبيل لفهم بعض جوانب هذه النفس المعقدة الغريبة البدوات والأطوار ، والحافلة بالزعات المختلفة ، والعواطف المشتجرة ، والخواطر المتعادية .

والظاهر أنه كان مقدراً له من أول نشأته وطالعة أمره أن يفتح عينيه أول ما يفتحهما على مناظر الشقاء والبؤس والألم ، فقد ولد سنة ١٨٢١ ميلادية في مستشفى للفقراء في موسكو كان يعمل فيه أبوه طبيباً جراحاً ، وكانت الأسرة تقيم في جانب من هذا المستشفى وكان الكتاب المقدس وتاريخ روسيا الذي ألفه المؤرخ الروسي كارامازين هما أول ما قرأ من الكتب ، وكان وهو طفل يقضى فترة الإجازة الصيفية في كوخ صغير

ذهب الناقد الروسي القدير يانكو لافرن في الدراسة القيمة التي وقفها على حياة ديستوفسكى وخلقها إلى أن سبب فقر الفن الحديث وهبوط مستواه وتفاهته هو أنه ليس ثمرة الحيوية المتدفقة ، والدوافع النفسية القوية التي لا يستطيع الفنان مغالبة جيشان عباها ، وزواجر تياراتها ، ولا يجد معدي عن الخلق نزولاً على حكمها ، ورغبة في التخفف من ألقائها ، فالفنان الحديث يخلق لأنه مسوق إلى الخلق ولا حيلة له في مقاومة هذا الدافع وإنما يخلق لأنه يريد أن يخلق : ولذلك نرى في محاولاته الخلاقة أثر التكلف والمكابدة : ومحاولة جمع أشتات نفسه ، وشوارد خواطره ، ولا يبدو على إنتاجه طابع الحتمية الداخلية التي تحاول إظهار الحياة وتأكيداتها .

ومها يكن نصيب هذا الاتهام الخطير الذي وجهه هذا الناقد الكبير إلى الفن الحديث بوجه عام من الصواب أو الخطأ فإننا حينما نقف حيال مؤلفات الكاتب الروائي الروسي العظيم فيودور ميخالوفتش ديستوفسكى بطالعنا مشهد عجيب : فهنا كاتب قد نلمح بعض الخناث في فنه وأسلوبه ، وقد نخالفه في بعض نزعاته المذهبية ، وانجماهااته الفكرية ، ولكننا نشعر مع ذلك كله شعوراً قوياً بأن هذا الرجل كان لا يستطيع الإمساك عن الكتابة

على مقربة من مدينة تولا الواقعة على نهر الدون ، وقد أتاح له ذلك فرصة لقاء المزارعين الروس الفقراء ومخاطبتهم والتحدث إليهم ، وهذه الحقيقة هامة في تتبع نمو شخصيته وتطور تفكيره ، فقد ظل طوال حياته شديد العطف على هؤلاء القوم البسطاء ، وبقيت هذه الانطباعات الباكرة ناضرة واضحة في ذاكرته .

وبعد أن تلقى قطراً من التعليم في موسكو غادرها في سنة ١٨٣٧ إلى بتروغراد ليلتحق بكلية المهندسين وكان أكثر الطلبة من أبناء الأعيان والسادة الأشراف ، فشعر بالعزلة والانفراد ، ووجد السبيل إلى المتعة والترفيه عن النفس في الإكباب على القراءة ، فقرأ للكتاب الفرنسيين والألمان ، ومؤلفات بوشكين وجوجل والناقد بلنسكى ، وأعجب بوجه خاص بكتب المؤلف الواقعي العظيم بلزاك وجورج ساند ويوجين سى وفكتور هيجو وديكنز وهوفمان ، وقد نقل رواية بوجيني جرانديه التي ألفها بلزاك إلى اللغة الروسية ، وقد أثر هؤلاء المؤلفون في توجيه عبقريته الأدبية .

وبعد تخرجه من الكلية التحق بإحدى الوظائف الحكومية ، ولكنه لم يطق احتمال تكاليفها ، فتركها بعد سنة من التحاقه بها ، واعتزم أن يعيش للأدب وأن يحصل على قوته عن طريقه ، ومن ذلك العهد تبدأ سلسلة متاعبه وأزماته المتوالية التي استمرت طوال حياته ، والاضطرابات العصبية والعلل الجسدية والنفسية التي لم يطلعه من أسرارها سوى الموت .

وقد كتب أولى رواياته وهي رواية « المساكين » وظهرت سنة ١٨٤٦ وأعجب بها الناقد الروسي الشاعر نكرا سوف ، وشاركه في الإعجاب بها بلنسكى زعيم النقاد الروس في عصره ومن أبرز النقاد في تاريخ الأدب الروسي ، وقد وطدت هذه الرواية شهرته وأعلت مكانته ، وقد كادت هذه الشهرة الفاجئة في مداخل الشباب تفقده اتزانته وتذهب بعقله فكتب إلى

أخيه من رسالة يقول فيها « أعتقد يا أخى أن شهرتى الآن في اكتمال ازدهارها ، ففى كل مكان يتلقانى الناس بالترحيب والرعاية والاهتمام العظيم ، والأمير أوديفسكى يرجونى أن أشرفه بزيارة ، والكونت سولوجب يتزع شعره ياساً ، وقد أخبره باناييف أنه قد ظهرت عبقرية جديدة ستكتسح الباقين في طريقها ، وكل إنسان ينظر إلى باعتبارى أعجوبة من أعاجيب الدنيا ، وإذا ما فتحت فى ردد الهواء صدى ما يعنيه دستوفسكى ، وبلنسكى يحبنى حباً لا حدود له ، وتورجنيف الذى عاد قريباً من باريس أبدى نحوى من أول الأمر شعوراً أكثر من شعور المودة : وقد زعم بلنسكى أن تورجنيف فنى بى » .

ولكن الرواية التالية التي ألفها دستوفسكى وأسماها « الشخصية المزدوجة » لم تعجب بلنسكى ، ولكن هذا لم ينل من عزيمة المؤلف الشاب الذى مضى في عالم التأليف واثقاً من نفسه مظهراً في مطالع حياته الأدبية شتى المزايا والانجذابات التي أصبحت فيما بعد السمة العامة لمؤلفاته ، وقد مال منذ محاولاته الأدبية الأولى إلى وصف حياة « المستذلين والمهانين » واستطاع أن يجمع بقدرة خارقة بين البراعة في وصف الشخصيات ودقة التحليل النفسى النفاذ إلى أعماق القلوب ، وخفايا السرائر ، وبرغم ما في رواياته من ازدحام الحوادث وتعقيد الحكمة الروائية فإن أهم ما يعنيه هو وصف ما يحول في نفوس أبطالها ، والنوافع التي تحركهم ، ومعنى ذلك أن الناحية النفسية هي محور اهتمامه ، ومن ثم نراه في رواياته ينتخب المواقف التي يبلغ فيها التوتر النفسى أقصى مداه ، وأشد أزماته ، وهو مولع بالمشاهد المؤسمة حتى كأنه يستشعر المتعة في الاستغراق في وصفها .

وقد كتب في السنتين الأوليين من حياته الأدبية علاوة على رواية الفقراء ورواية الشخصية المزدوجة بعض القصص القصيرة ، ثم وقعت الحادثة التي

اعترضت سير حياته الأدبية وكان لها تأثير شديد في نفسه ومقبل حياته وطريقة تأليفه وموقفه من الحياة والناس بوجه عام .

قضى اليوم الثالث بعد العشرين من شهر إبريل سنة ١٨٤٨ قبض عليه بوصفه عضواً في جماعة بتراشيفسكى الثورية وألقي به في غيابة سجن القديس بطرس والقديس بولس الرهيب السنيء الشهرة في انتظار المحاكمة العسكرية ، وفي اليوم الثاني بعد العشرين من شهر ديسمبر من السنة نفسها نقل مع غيره من الثائرين - دون أن يستمعوا أى بيان - إلى ميدان سميونوفسكى ، وقد وصف لنا دستوفسكى نفسه هذا المشهد في رسالة بعث بها إلى أخيه منها قوله « في هذا اليوم الثاني بعد العشرين من شهر ديسمبر نقلنا جميعاً إلى ميدان سميونوفسكى ، وهناك تلى علينا الحكم بالإعدام ، وأعطينا الصليب لتقبله ، وكسر الخنجر فوق رؤوسنا ، وأعدت لنا الملابس الجزئية (القمصان البيض) ووقفوا ثلاثة منا أمام سياج من الخوازيق لتنفيذ حكم الإعدام ، وكان ترتيبى السادس في الصف ، وقد أدخلوا بنا دوننا جماعات كل جماعة مكونة من ثلاثة ، وتبعاً لذلك كنت في الفوج الثاني ، ولم يبق لى في الحياة سوى دقيقة واحدة . . . وعانقت بليستشيف وديروث الذين وقفوا على مقربة منى ، وهممت بتوديعهما ، وفي اللحظة الأخيرة سمع صوت الانسحاب ، وأعيد الذين كانوا قد شدوا إلى سياج الخوازيق وتلى علينا أن صاحب الجلالة الإمبراطورية قد وهبنا حياتنا . . . » .

وكان المشهد بخلافه تمثيلية رهيبة قصد بها إعطاء درس قاس لهؤلاء الشبان الثائرين ، وقد طار صواب أحد المحكوم عليهم في المكان نفسه ولم يشف من جنونه ، وقد مر دستوفسكى بلحظات مررة قاسية في خلال الدقائق القلائل التي كان ينتظر فيها الموت لا يعرفها معرفة أكيدة إلا من كابده أمثالها .

وبدلاً من الحكم بالإعدام حكم على دستوفسكى بقضاء ثماني سنوات في سجن سيبيريا ، وفي اليوم نفسه قيد هو وزفاته بالأغلال وذهب إلى المنفى مع القنلة السفاحين واللصوص وعتاة المجرمين من نفاية الأمة الروسية وسواد البشر المسوخى الطبايع المنتكسي الأخلاق .

وكتب دستوفسكى من سيبيريا يقول لأخيه « لقد عرفت المحكوم عليهم بالأشغال الشاقة في توبولسك ، وفي أومسك وطنت نفسي على أن أعيش معهم أربع سنوات ، وهم قوم غلاظاً غضاب ناقمون ، وهم يكرهون العلية كراهة لا حد لها ، وينظرون إلينا بعين السخط والنفور لأننا ننسب إلى تلك الطبقة ، ولو أنهم استطاعوا وتيسرت لهم الأسباب لما أبغوا علينا ، فقبح لنفسك مدى الخطر الذي كان يهددنا ونحن نعاشر أمثال هؤلاء الناس خلال سنوات ونواكلهم ، وننام معهم ، ولا سبيل لنا للشكوى من الإهانات التي كانوا لا ينفكون يوجهونها إلينا ويقذفونها بها - مائة وخمسون من الأعداء لا يتعبون من اضطهادنا - إنهم يجلدون في ذلك سرورهم ومسلاتهم ومنتعة لقضاء أوقات فراغهم ، وكان مجتاً الوحيد هو عدم أكثرائنا وتفوقنا الأخلاقى الذى كانوا يجدون أنفسهم مضطرين إلى الإقرار به واحترامه » .

وهكذا بعد أن كاد يذهب بعقله النجاح الذى صادفه في مطلع حياته الأدبية واستطارت شهرته في آفاق روسيا أرغم على تلقى درس في التواضع والاستسلام . وكان يتسلى وهو في هذه الجحيم بالقراءة في نسخة من « العهد الجديد » أعطها له زوجة بطله صحبت زوجها إلى سيبيريا وكان من الذين اشتركوا في ثورة ديسمبر سنة ١٨٢٥ التي أعقبت موت القيصر الإسكندر الأول وصعود القيصر الطاغية نيقولا الأول إلى العرش . وبعد أن أمضى أربع سنوات في الأشغال الشاقة ألحق بإحدى الكتائب في سيبيريا دون أن يسمح له بالعودة إلى روسيا الأوربية .

وفي سنة ١٨٥٦ تزوج أرملة الكابتن إسايث ، وكان من الضباط المقيمين في سيبيريا وأصيب بمرض السل وقضى نحبه ، ولم يسمح للمستويشسكى وزوجته وابنها من زوجها السالف بالعودة من سيبيريا إلا بعد ثلاث سنوات ، وبطبيعة الحال كان للسنوات التي قضاها في سيبيريا تأثير كبير في حياته الروحية وتوجيه ملكاته الأدبية ، وقد كتب هو نفسه إلى أخيه يقول « إنى لا أحاول أن أخبرك عن التغير الذى طرأ على روحى وعقلي وقلبي في خلال هذه السنوات القلائل ، ومع ذلك فإن التركيز الأبدى والالتجاء إلى حى نفسى هرباً من مرارة الواقع قد أثمر ثمرتهما ، وعندى الآن آمال وفي النفس حاجات لم أفكر فيها قط من قبل ولا خطرت لى ببال ، ولكن هذا كله سيبدو لك لغزاً خفياً . . . »

وكأنما قدر له أن يمر بالجحيم ويشاهد أهوالها وفظائعها ليكون أعرف الناس بشقاء الروح وما ينتابها من الآلام والأسقام ، وكانت النتيجة المباشرة لذلك كله ظهور كتاب « بيت الموتى » وهو أول كتاب قدمه للطبع بعد أن أكره على التوقف عن التأليف مدة إحدى عشرة سنة ، ويكاد الكتاب أن يكون ترجمة ذاتية لحياة ديستويشسكى في السجن ، ولا أعرف نظيراً لهذا الكتاب في وصف نفسية المجرمين والتغلغل إلى مستكنات ضميرهم وخفايا بواطنهم ، وهو مكتوب بأسلوب سهل واضح وبرغم ما عاناه من سوء المعاملة وضروب الاضطهاد فإن الكتاب خال من آثار الضغينة والتحامل ، بل ينم على العطف الشديد ومحاولة لكشف نواحي القوة والجمال في تلك النفوس المغيبة في ظلمات الأقيية ووراء جدران السجون ، وهو يقول في ذلك « كم من الشباب غاضت من نفوسهم المسرات ، وكم من قوة ذهبت ببدء ، وضاعت عبثاً بين تلك الجدران ، شباب وقوة كان يمكن أن تنفع بهما الدنيا ، وعلى أن أدلى برأى الصريح في هذا الموضوع ، فربما كان هؤلاء

الرفاق البائسون أقوى عناصر شعبنا وأعظمها خطراً من المواهب ، وهناك تذهب ضياعاً قوة الجسد وقوة العقل ، فعلى من تقع تبعة هذا الخطأ ؟ »

وهذا الموقف الذى وقفه ديستويشسكى من المجرمين العتاة هو الذى بعث نيتشه على أن يقول في كتابه « فجر عبادة الأوثان » « إن طراز المجرمين هو طراز الرجال الأقوياء الذين أصابهم المرض . . . وشهادة ديستويشسكى في المشكلة التي تواجهها لها أهميتها ، وقد اتفق لى عرضاً أن يكون ديستويشسكى هو الخبير النفساني الأوحد الذى أصبت عنده شيئاً أتعلمه ، وهو من أسعد قذفات الحظ التي صادفتني في حياتي ، ووقوفى على مؤلفاته أسعد حتى من اكتشافى لستندال ، فهذا الرجل البعيد الغور الذى أصاب الإصابة كلها في تقويمه لحثالة الألمان السطحين أدرك أن مجرمي سيبيريا الذين عاش بينهم سنوات عدة - هؤلاء الجناة الذين فقدوا الأمل ولم يكن هناك سبيل إلى عودتهم للمجتمع - يختلفون اختلافاً كبيراً حتى عما كان يتوقعه ، أى أنه وجدهم قد قدوا من أحسن وأقوى وأثمن مادة تنمو على الترى الروسى » وما هو جدير بالملاحظة أنه في أثناء وجوده في سيبيريا أخذت تظهر بوادر المرض الذى لازمه طوال حياته وهو مرض الصرع ، ويشير ديستويشسكى كثيراً في مؤلفاته إلى هذا المرض وأعراضه بوجه خاص ، وكانت تسبق نوبات الصرع عند ديستويشسكى ومضات نير بصيرته وتتكشف له الكثير من الحقائق الخفية وينجلي عنها الغموض والإبهام ، وهى حالة شبيهة بحالات إشراق الوعي وشفافية الحس التي يصفها ويتحدث عنها أقطاب الصوفية ، ويصف لنا كرييلوف - أحد أبطال رواياته - هذه الحالة بقوله « هناك لحظات - قد تأتى خمس أو ست في المرة الواحدة - تشعر فيها فجأة بأن التناسى الأبدى قد اكتمل ، وهو شيء ليس أرضياً - ولا أعنى بذلك أنه سماوى - وإنما أقصد أن الإنسان لا يطبق ذلك في مظهره الأرضى ، وعليه أن

وزوجته في السنة نفسها ، ولما كان مضطراً إلى أن يعمل أسرة شقيقه المتوفى فقد تكاثرت عليه الديون وارتبكت أحواله المالية ارتباكاً شديداً ، وأفلست مجلة « الإبوكا » ولم يجد بداً من مغادرة وطنه هرباً من الدائنين ، وعاد بعد أشهر إلى بروجراد ، وظهرت روايته « الجريمة والعقاب » سنة ١٨٦٦ ، وقد وفق دوستوفسكى في هذه الرواية توفيقاً عظيماً نادر المثال في تحليل الجريمة وبواعثها وعمت شهرة الرواية روسيا بأسرها ، ووطدت مكانته الأدبية ، وزادت شهرته سطوحاً وتألقاً ، ولكن تعالى شهرته مع ذلك لم يقلل من ديونه ، وبلغت أحواله من السوء حداً كان يهدده بدخول السجن ، ولذلك تزوج في سنة ١٨٦٦ وغادر البلاد — أو بلفظ أصح — هرب مع زوجته الثانية إنا جريجوريثنا إلى غرب أوروبا .

وقد شامت المصادفة أن يمر بمدينة بادن في ألمانيا أثناء هربه ، وأقبل على المقامرة وخسر كل ما كان معه من النقود للسفر ، واضطر إلى رهن كل ما معه من أمتعة السفر بما في ذلك ملابسه وملابس زوجته ، وكان هذا بدء السنوات الأربع التي قضها شارباً متنقلاً يعاني البؤس والحرمان في فرنسا وسويسرة وإيطاليا وألمانيا ، وكان لا يتفك عن إرسال الرسائل إلى أصدقائه وناشرى كتبه في روسيا يلتمس إمداده بالمال ، وأكتفى بنقل فقرة واحدة من رسالة له كتبها للشاعر ميكوف في ٢٨ أكتوبر سنة ١٨٦٩ وأرسلها إليه من درسدن وهي قوله « كيف أقبل على التأليف وأنا أعاني الجوع وقد اضطرت إلى رهن سراويلي للحصول على ثمن البرقية » .

وكان مما يزيد متاعبه خلافة الدائم مع ناشرى كتبه ، وسرعته المحمومة في كتابة رواياته ، وكرهته للروح البورجوازية السائدة في أوروبا ، وشدة شوقه إلى العودة لروسيا ، والشكوك والآلام التي كانت تشغل باله ، وتطفئ على خواطره ، ونوبات الصرع التي

يتغير عضوياً . أو يقضى نحبه ، وهذا الشعور واضح جلي ومدلول على الصواب ، وكأنما تستوعب الطبيعة كلها وتقول فجأة « نعم ، هذا حق » . . . ولو طال أمد هذه الحالة أكثر من خمس لحظات لما احتملتها النفس وكان هلاكها حتماً مقضياً ، وفي هذه اللحظات الخمس أحيا حياة كاملة ، وإنى لأشترها بحياتي كلها لأنها تساوى ذلك وتستحقه ، ولأجل أن يحتملها الإنسان عشر ثوان لا معدى له عن أن يتغير عضوياً .

وأمثال هذه الحالات من حالات الوعي الإنساني تثير مشكلات كثيرة ، فمن الواضح أن الإنسان المطبوع على التفكير وإخضاع كل شيء لسلطان العقل وحكم المنطق لا يستطيع أن يجنب نفسه توجيه هذا السؤال ، وهو هل هذه الومضات المضيئة عن ذلك التناقض الأعلى لها قيمة موضوعية أو هي مجرد أوهام وأخيلة ذاتية ؟ ومعنى ذلك أن الإنسان المفكر يحاول أن يجد سنداً عقلياً للحقائق التي تطلعه في هذه الحالات ، ولكن لما كان الحصول على هذا السند العقلي من المسائل المتعذرة لذلك يظل التعارض قائماً والتوتر مشتداً بين هذين اللونين من ألوان الحق ، وهذا الصراع يبدو واضحاً في نفسية دوستوفسكى وفي نفوس الكثيرين من أبطال رواياته .

وبعد عودته إلى بروجراد بدأ هو وأخوه ميخائيل في سنة ١٨٦١ في إصدار مجلة دورية اسمها « قرميا » (أى الزمن) وقد نشر فيها روايته « بيت الموتى » وأولى رواياته الكبيرة وهي رواية « مستدلون ومهانون » وبعد مضي سنتين على صدور المحلة عطلتها الحكومة القيصرية وقد أضر ذلك ضرراً بليغاً بأحوال دوستوفسكى المالية التي كانت عرضة دائماً للآزمات من جراء سوء تدبيره وإسرافه في المقامرة ، وأراد في سنة ١٨٦٤ أن يصلح أحواله المالية فأنشأ مجلة « الإبوكا » ولم يقدر لها النجاح برغم أنه نشر بها روايته « رسائل من العالم السفلى » وازدادت أحواله اضطراباً وسوءاً بموت شقيقه

كانت تتوالى عليه ، وفي مثل هذه الأحوال المزرعة والظروف النكد المخرجة كتب دستويشسكى روايتين من أهم رواياته وهما رواية « الأبله » ورواية المسوس أو الشياطين .

وفي خلال السنوات التي كان دستويشسكى يعاني التشريد والفاقة في خارج روسيا كانت أحواله تعد بشيء من التحسن . والسير في طريق التقدم بعد أن انبعث فيها حياة جديدة في أعقاب تحرير الأرقاء سنة ١٨٦١ في عهد القيصر الإسكندر الثاني ، وكان هناك اتجاه إلى الإصلاح السياسي والاجتماعي ، وقد اشترك في هذه الحركة معظم السياسيين الروس والكتاب البارزين ، وقد انقسموا إلى فريقين ، وهما الفريق المناصر للمثل العليا الغربية وفريق أنصار النزعة السلافية ، وكان أنصار الغرب يعملون على تجديد الحياة الروسية وإعادة تنظيمها على أسس الحضارة الغربية ، وقد شعر دستويشسكى بنفور شديد من العقلية السائدة في الغرب أثناء إقامته خارج روسيا ، وكان هذا الشعور يزيده تعلقاً بروسيا والإيمان برسالتها ، كتب في سنة ١٨٦٧ إلى صاحبه ميكوف من رسالة « أقسم بالله إن الحياة بلا وطن سعي وعذاب ! إني في حاجة إلى روسيا من أجل عملي ومن أجل حياتي ، إني مثل سمكة أخرجت من الماء . . . إني أفقد نشاطي ومواهي جميعها . . . لقد شعرت أخيراً بأن أفكاراً جديدة كثيرة قد تجمعت عندي حتى أنني أستطيع أن أكتب فصلاً طويلاً عن علاقة روسيا بغرب أوروبا وعن الطبقات العليا في المجتمع الروسي ، وحقيقة أنني سيسعني أن أقول أشياء كثيرة ، إن الألمان يثرون حفيظتي ، وأسلوب حياتنا في روسيا وحياة الطبقات العليا والإيمان بأوروبا والحضارة التي انغمست فيها هذه الطبقات العليا - ذلك كله يثير غضبي كذلك » وكان كلما طالت إقامته في أوروبا ازداد نفوراً من الغرب وحضارته ، وأخذت مشكلة أوروبا وعلاقتها بروسيا تشغل باله حتى شملت أفكاره

جميعها سواء في الأخلاق أو الاجتماع أو الدين ، ويبدو ذلك في رواية الأبله ، ورواية المسوس ، وبوجه خاص في الإخوة كارامازوف التي بدأ ظهورها سنة ١٨٧٩ .

وحينما عاد إلى روسيا تحسنت حياته من الناحية المادية ويرجع الفضل في ذلك إلى زوجته التي أجادت الإشراف على أحواله المنزلية ، وكانت مكانته قد ازدادت علواً وقوى تأثيره الروحي في روسيا وعده كثيرون من الروس نبي روسيا الحديثة ، ورغم الصدمات الشديدة التي صادفته في حياته ونوبات الصرع التي كانت ما تنفك تعاوده وتقدمه في السن فإنه كان شديد التوفر على التأليف جم الحيوية ، وكان توفد روحه كان يبعث النشاط في جسده الليل ، وفي يوم ٨ يونيو سنة ١٨٨٠ ألقى في موسكو محاضرتة عن بوشكين ، وقد أحدثت تأثيراً بالغاً في نفوس الحاضرين ومضت أشهر قلائل كان يتأهب خلالها ليلداً من جديد كتابة « يوميات مؤلف » ولكن موته الفجائي في يوم ٢٨ يناير سنة ١٨٨١ عاقه عن إتمامها ، وقد كانت جنازته من الحوادث ذات الدلالة الكبيرة في بروجراد فقد سار فيها أفراد من مختلف طبقات الأمة الروسية وقارب عدد مشيعيه إلى مثواه الأخير الأربعين ألفاً .

ورواية الإخوة كارامازوف تعد في رأى النقاد أعظم ما كتب دستويشسكى وأدله على نفاذ بصيرته ، وتوقد قريحته ، وهي معرض مزدحم بصنوف الدراسات النفسية والجواطر الفلسفية ، يقول عنها العلامة النفسي فرويد في الفصل القيم الذي كتبه عن « دستويشسكى وجريمة قتل الوالد » « الإخوة كارامازوف هي أعظم رواية كتبت ، وقصة كبير المحققين في محكة التنقيش الواردة بها إحدى القيم الشاء في الأدب العالمى وقل أن تستطيع المبالغة في مدحها . . . ولا يمكن أن يكون من قبيل المصادفة أن تدور حوادث ثلاث روايات من الطرف الأدبية الباقية على الدهر حول

جريمة قتل الوالد ، وهى الملك أوديب. وهملت والإخوة كارامازوف .

وقد بدأ دوستوفسكى ينشر هذه الرواية سلسلة في صيف سنة ١٨٧٨. وظهرت كاملة في كتاب سنة ١٨٨٠. ولكن بعض موضوعاتها كانت تشغل بال دوستوفسكى منذ سنة ١٨٧٠ فقد كتب في تلك السنة إلى صديق له يقول إنه ينوى كتابة رواية عن مرتكب الخطيئة الكبير في خمسة أجزاء ، وأمكن بعد الاطلاع على مذكرات دوستوفسكى الموجودة في إيداه المحفوظات الروسية معرفة أن عدداً من الشخصيات التى كانت ستظهر في هذا الكتاب الضخم الذى كان يهدف إلى كتابته قد ظهر في رواية «المسوس» ورواية «الشاب الخالم» ورواية «الإخوة كارامازوف» ، وموضوع رواية «الملحد» وهى إحدى الروايات التى لم يكتبها يبدو كذلك في تفكير إيثن كارامازوف - أحد الشخصيات البارزة في رواية «الإخوة كارامازوف» - عن وجود الله ، وكان دوستوفسكى ينوى أن يترسل في سرد مغامرات اليوشا - أحد الأخوة - وما عرض له من صنوف الغواية ولكن موته حال دون ذلك .

وقد رمى دوستوفسكى بهذه الرواية إلى مقاومة المادية الفلسفية ، وفقدان العقيدة والأفكار الأوربية عن العلم ، التى طغت على عقول الشبان الروسين في عهده ، كتب إلى أحد أصدقائه يقول «يحاول الناس بكل ما أوتوا من جهد إنكار الخلق المقدس وملكوته الله ومعناه» وفيلدور كارامازوف والد الإخوة الذين يحملون هذا الاسم وولده إيثن وابنه غير الشرعى سمردياكوف يمثلون نزعة إنكار وجود الله والمادية الغالبة .

وتبدأ الرواية بالصراع بين الأب العجوز وابنه ديمتري على امتلاك جروشكا والاستئثار بها ، ويسفر هذا الصراع عن قتل الأب الذى قام به أحد أبنائه ، فن منهم القاتل ؟ وقارئ هذه الرواية ينتقل في ثلاث

مستويات ، وهى مستوى حياة أسرة كارامازوف ، ومستوى لغز حادث قتل الوالد ومستوى التفكير الفلسفى الذى تضمنته الرواية .

والابن الأكبر ديمتري يمثل الاسترسال مع الرغبات الجائعة والشهوات المنطلقة بغير عنان وعدم القدرة على السيطرة على النفس ، وأخوه إيثن يمثل كبرياء المعترزين بالعلم والذين فقدوا بقيتهم الدينى وعذبت نفوسهم الشكوك ، واليوشا أصغر الإخوة يمثل النزعة الدينية ، ويصل دوستوفسكى إلى قمة الإجادة الفنية في تصويره لرأس الأسرة فيلدور كارامازوف ، فهو رجل تتمثل فيه القوى الشيطانية ، وهو يريد كثير العورات والخناشس غارق إلى أذنيه في الشهوات الوضيعة والأعمال المستكرة ولا يحاول إخفاء فجوره ودعائه ، بل يحاول أن يعلنها ويفاخر بها ، ولا يصده ضمير عن ارتكاب الموبقات والإمعان في ذلك ، وقد وصلت فيه النفس الإنسانية إلى أعماق منحدرات السقوط والتسفل والتمرغ في الأقدار والأحوال ، وقد نتقص أعماله ونستفزع أقواله ، ولكن لا يسعنا مع ذلك كله إلا نعجب من فرط قوة حيويته وشدة تغلغل جذوره في الأرض ، ودستوفسكى يدينه باعتباره مذنباً ولكن في اكتفاء هذا الرجل العريبد المهرج بنفسه قوة غريبة الشأن .

وقد أجاد كذلك دوستوفسكى تصوير شخصية سمردياكوف وهو ابن فيلدور غير الشرعى من الخادمة البلهاء الفتاة لزافيتا .

ويحاول الأخ الأكبر ، ديمتري التكفير عن أهوائه الجائعة بمعاناة الشقاء واستهداف الآلام ، وقد كان دوستوفسكى شديد التعلق بفكرة أن الشقاء هو خير مطهر للنفس من أدران الآثام والذنوب . ومما يروى عنه أنه في ذات يوم قدم له أحد أصدقائه شاباً تبشر بحالته بأنه سيكون له شأن في المستقبل ، ودار الحديث عن كتب دوستوفسكى وآماله في مستقبل روسيا والحياة بوجه عام ، وترنن هذا الشاب انطباعاً حسناً في نفس

دستوفسكى ، ولما انصرف الشاب سأله صديقه قائلاً
« ما رأيك في هذا الشاب ؟ » .

فركز دستوفسكى عينيه في صديقه وأجابه في
هلهول « أتعرف ما ينقص هذا الشاب ؟ إنه في حاجة إلى
أن يعيش ثلاث عشرة سنة في سيبيريا ، وهذا ما يعين
على تكوينه » .

وهذه وجهة نظر دستوفسكى ، فالألم عنده هو
الذى يجلو جوهر النفس ويبرز حقيقتها .

وربما أخذ على دستوفسكى بعض قرائه ولوعه
بتصوير الشخصيات الشاذة ، والطباع المتكسدة ،
وكثرة المرضى والمجرمين التى تعج بها رواياته ، وحتى
قصصه القصيرة وأقصوصاته ، ويرجع جانب من
أسباب ذلك إلى مخالطته الأشرار والمطبوعين على الإجرام
في سجون سيبيريا ، وكان هو نفسه مريضاً ، وهو يواجه
الشر ولا يغمض دونه الطرف أو يغالط نفسه في
حقيقته ، ولكنه مع ذلك يتتبع آثار العناية الإلهية ،
ويرى بقايا النور خلال الظلام الحالك ، وكيف تفوج
زائحة أزاهير الخير بين أشواك الشرور الطاغية الملتفة ،
وحقيقة أن كثيراً من الشخصيات التى يعرضها على
أبصارنا وبحال دوافعها من حثالة البشر ، ونفايات
الإنسانية ، ولكن الكتاب الكبار حينما يتعرضون لكشف
مغامرات الإنسانية ، ويصفون تجاربها المرة ، لا
يختارون شخصيات من الطراز العادى المألوف ،
ولما يتعرضون علينا شخصيات من طراز هملت ودون
كيثوت والملوك لير ، ويحاول دستوفسكى أن يواجه
الشر ليستخرج من ثناياه الخير ، فكتبه برغم ما فيها من
الأمسى الدامية المحزنة تجمل مع ذلك إلى الإنسانية رسالة
الأمل .

وكان الذى تولى قتل فيدور كارامازوف هو ابنه
غير الشرعى المختل الشعور الناقص العقل سمردياكوف
ولم تخسر الدنيا شيئاً بمصرع هذا الشرير الداعر الذى
لا خير فيه ولا فائدة للإنسانية من وجوده ، ولكن

عقل ابنه ديمتري الذى كان يبرر الجريمة ، يجد معارضة
شديدة من ضميره الذى يعتقه أشد تعنيف ، لأنه أراد
أن يقتل أباه ويتخلص منه ، وانتوى ذلك ، ولكنه
قصر عنه ، ولذلك يحاول أن يوجه الاتهام إلى نفسه ،
ويلقى تبعة الجريمة على عاتقه ، لأنه أوحى إلى
سمردياكوف فكرة القتل ، وقد شق سمردياكوف
نفسه قبل كشف الجريمة والانهاء من التحقيق .

والبوشا الابن الأصغر اتجه اتجاهها دينياً ، وهو مثل
بوذا في الأساطير المعزوة إليه يخرج من العزلة ليعيش
في الدنيا ويرشد الحائرين في سبيل الحياة ويربهم . طريق
الخلاص ، وهو بحكم وراثته تجرى في عروقه دماء
أسرة كارامازوف ولكنه تغلب على نوازع الشر الذى
في نفسه وآثر الاتجاه الدينى الإنسانى ، وقد تأثر في
اختياره لهذا السبيل بشخصية بارزة في الرواية . وهى
شخصية زوسيا الراهب الذى كان يعيش في الصومعة
ومن النصائح التى وجهها الأب زوسيا إلى تلميذه
أليوشا قوله له « لا تقم من نفسك قاضاً لإصدار الأحكام
على الناس ، والحب الخاشع المتواضع قوة رهيبة أقوى
تأثيراً من العنف ، والحب الناشط الفعال هو الذى
يجلب الإيمان ، فحب الناس ولا تخش ما يقرءون من
الآثام ، وحب كل مخلوقات الله وارج الله أن يجعلك
باشاً مستبشراً ، وكن مرحاً كالأطفال والطيور » .

ومن أقواله لأليوشا التى تكشف لنا عن بعض
اتجاهات دستوفسكى نفسه قوله « سيحل بك الكثير
من نوابس الدهر ، ولكن هذه النكبات ستكون السبيل
لإسعادك وإشعار قلبك السرور وستبارك من أجلها
الحياة ، وتجعل غيرك من الناس يباركونها » .

وقد صاغ دستوفسكى شخصية الأب زوسيا على
مثال راهب لقيه في دير أوتين حينما زار هذا الدير في
صحبة الفيلسوف الروسى الشاب فلاديمير سولوفيف ،
ودارت بينهما أحاديث دينية خلال الزيارة تركت أثرها
في نفسه .

وتتناول الرواية مشكلة العلاقة بين الخير والشر وبين الضرورة والخيرية . وفي إحدى فصول الرواية وعنوانه « الفارق في الشهوات » يصف لنا دستوفسكى جانباً من الصراع بين فيدوركارامازوف وابنه ديمتري المفتون بجروشنكا ، والتي ينازعه فيها أبوه ، ويقول دستوفسكى « جرى جريجورى وسمردياكوف إلى الحجر خلف ديمتري ، وكانا يتشاجران معه في الممر رافضين أن يسمحا له بالدخول وذلك عملاً بالأوامر التي تلقياها من فيدوركارامازوف قبل ذلك بأيام ، واغتم جريجورى فرصة وقوف ديمتري لحظة عند دخوله إلى الحجر لبحث عنه ، وجرى حول المائدة وقفل البابين المزدوجين على جانبي الحجر اللذين يؤديان إلى الحجرات الداخلية ووقف حيال البابين المغلقين ماداً ذراعيه متأهباً للدفاع عن المدخل إلى آخر قطرة من دمه ولما رأى ديمتري ذلك أطلق صرخة وهجم على جريجورى .

« إذن هي هنا ! إنها مخبأة هناك ! افشخ لي الطريق إليها الوغد ! »

وحاول أن يجتذب جريجورى بعيداً ، ولكن الخادم المسن دفعه إلى الوراء ، فاستشاط ديمتري غضباً وهجم على جريجورى وضربه بكل قوته ، فسقط الرجل المسن كما تسقط كتلة من الخشب ، ووثب ديمتري فوقه واقتحم الباب ، وشحب وجه سمردياكوف وأخذ يرتعش ، وهو واقف في طرف الحجر الآخر على مقربة من فيدوركارامازوف وقد ارتبك واختلط عليه أمره .

وصاح ديمتري قائلاً « إنها هنا ! لقد رأيتهما في الثو واللحظة متجهة إلى المنزل ، ولكنى لم أستطع القبض عليها ، فأين ؟ أين هي ؟ » .

وصيحته « إنها هنا » كان لها تأثير في نفس فيدور بافلوفتش كارامازوف لا يمكن وصفه ، فقد ذهب عنه كل ما تولاه من الخوف .

وصاح مندفعاً خلف ديمتري « امسكوا به ! اقتبضوا عليه ! » .

وفي أثناء ذلك قام جريجورى من أرضية الحجر ولكنه كان لا يزال يبدو مذهولاً ، وجرى إيثن واليوشا خلف والدهما ، وسمع في الحجر الثالثة صوت سقوط شيء أحدث رنيناً ، وكان ذلك زهرية كبيرة ولكنها ليست غالية الثمن على ركيزة من الممر ، وقد قلبها ديمتري وهو يجرى إلى جانبها .

وصاح الرجل العجوز « وراءه ! النجدة ! » . فأمسك إيثن واليوشا بالرجل العجوز ، وكانا يحاولان إرغامه على العودة إلى مكانه .

وصاح إيثن في وجه أبيه غاضباً « لماذا تجرى وراءه ؟ إنه سيقنك في الحال » .

« إيثن ! اليوشا ! لا بد أنها هنا ، جروشنكا هنا ، لقد قال إنه رآها بنفسه وهي تجرى . »

كان يكاد يغص بريقه ، ولم يكن ينتظر جروشنكا في ذلك الوقت ، والأخبار المفاجئة بأنها في المنزل أخرجه عن طوره ، فكان يرتعش غضباً ويبعد فاقده الصواب .

فصاح إيثن قائلاً « ولكنك رأيت بنفسك أنها لم تأت إلى هنا » .

« ولكن يمكن أن تكون قد جاءت من المدخل الآخر » .

« ولكنك تعرف أن ذلك المدخل الآخر مقفل ومفتاحه معك » .

وظهر ديمتري فجأة في قاعة الاستقبال ، وبطبيعة الحال وجد الباب الآخر مقفلاً ، والواقع أن مفتاحه كان في جيب فيدور بافلوفتش ، وكانت نوافذ الحجرات جميعها مقفلة ولذلك لم يكن هناك سبيل لحجى جروشنكا إلى أى مكان في المنزل ولا لخروجها إلى أى مكان منه .

وحينما رآه فيدور بافلوفتش ثانية صاح قائلاً

« امسكوا به ! إنه كان يسرق النقود في مخدعي »
وانتزع نفسه من إيقان معاوداً الهجوم على ديمتری ،
ولكن ديمتری لوح يديه ، وفجأة أمسك بالرجل
العجوز من خصلتي الشعر الباقيتين في صدغيه وشدهما
بعنف ، وطرحه على الأرض ، وأحدث صوت وقوعه
ضجّة ، وركله مرتين أو ثلاث مرات بكعبه في وجهه ،
فتأوه العجوز بصوت حاد ، وبالرغم من أن إيقان
لم تكن له قوة ديمتری الجسدية فقد ألقي ذراعيه حوله ،
وجذبه بكل قوته ، وساعده اليوشا بقوته الواهنة بأن
أمسك بديمتری من الأمام

وصاح به إيقان قائلا « أيها المحنون ! لقد قتلتك » .
فصاح ديمتری لاهث الأنفاس « هذا ما يستحقه !
وإذا لم أكن قد قتلتك فاني سأعود ثانية لأقتله ، ولن
تستطيع حمايته ! » .

فصاح به اليوشا بلهجة الأمر « ديمتری ! انصرف
من هنا فوراً » .

« اليكسي ! خبرني » إلى لا أصدق غيرك ، هل
كانت هنا في هذه اللحظات أولاً ؟ لقد رأيتها بعيني وهي
ترحف من هذا الطريق ، بجانب الحاجز من الحارة ،
ولما صحبتها ولت هاربة » .

« أقسم أنها لم تكن هنا ، ولم يكن أجد ينتظر
قدومها » .

« ولكن رأيتها ... فلا بد أنها كانت هنا ... »
سأعرف فوراً أين هي ... أستودعك الله يا الكسي !
لا تقل كلمة واحدة لأيسوب عن النقود الآن ، ولكن
اذهب إلى كاترينا إيفانوفنا من فورك ولا تردد في أن
تقول لها « إنه يرسل إليك تحياته ! » ، تحياتي ، تحياته
ولا شيء غير التحيات والوداع ، وصف لها ما شاهدته
وفي أثناء ذلك رفع إيقان وجريجوري الرجل العجوز
وأجلساه على كرسي له تكأة ، وكان وجهه ملطخاً
بالدماء ، ولكن لم يكن فاقد الوعي ، وكان يستمع في
فرط اهتمام إلى صيحات ديمتری ، ولا يزال يتوهم أن

جروشينكا موجودة في مكان ما بالمنزل ، ونظر إليه
ديمتری نظرة تنطوي على الكراهة الشديدة وهو
خارج .

وصاح قائلا « لا أندم على إراقة دمك ! فأحذر
أيها العجوز ، وحذار من أحلامك فإن عندي كذلك
أحلاماً ، وإلى أهلك وأتبرأ منك كل التبرؤ » .
وانطلق يجري من الحجرة .

فنشج العجوز قائلا وهو لا يكاد يبين « إنها هنا ،
لا بد أنها هنا يا سمردياكوف ! » وكان يشير
بإصبعه .

فصاح به إيقان غاضباً « كلا ، إنها ليست هنا أيها
العجوز المحنون ! ها هو يغمي عليه ! اسرع
يا سمردياكوف بإحضار الماء ومنشفة ! »
واسرع سمردياكوف ليحضر الماء ، وخلعا

ملابس الرجل العجوز ووضعاه في الفراش ، وبلا
المنشفة حول رأسه ، وكان قد أنهكه ما اختساه من
الشراب وما تلقاه من الضربات فأغمض عينيه واستغرق
في النوم حالماً وضع رأسه على الوسادة ، وعاد إيقان
واليوشا إلى غرفة الاستقبال ، وأزال سمردياكوف
بقايا الزهرية المكسورة ، ووقف جريجوري إلى جانب
المائدة ينظر إلى أرضية الغرفة في أسى واكتئاب .

وخاطبه اليوشا قائلا « ألا تضع ضمادة مبتلة حول
رأسك وتأوى إلى الفراش كذلك ؟ إننا سنموت به ، لقد
لطمك أخي لطمة شديدة على رأسك » .

فقال جريجوري في وضوح وهو حزين « لقد
أهانني ! » .

فعلق إيقان على ذلك بإهتسامة مغتصبة قائلا « لقد
أهان أباه » .

فعاد جريجوري يقول « لقد كنت أغسل له جسده
في الدن وقد أهانني » .

فهمس إيقان لاليوشا قائلا « لعنة الله على كل
ما حدث ، لو لم أجذبه بعيداً لكان قد قضى عليه ،

ولأنه ليون عليه القيام بذلك من أجل عيسوب أليس كذلك ؟ »

فأجابه اليوشا صائحاً « لا سمح الله ! »

فاسترسل إيفان في همسه قائلاً « ولماذا لا يسمع »

وقطب وجهه في خبث وأتم حديثه قائلاً

« أفمى تبتلع أفمى ، وكلاهما يستحق ما ينزل به »

فأبدى اليوشا استمرازه .

« بطبيعة الحال إنى لا أتركه يقتل كما فعلت توأ ،

فانتظر هنا يا اليوشا ، إنى سأذهب لأقوم بجولة في الساحة فقد بدأت أشعر بصداع في رأسى »

فذهب اليوشا إلى مخدع والده ، وجلس إلى جانب فراشه خلف الستار قرابة ساعة ، وفتح الرجل العجوز عينيه فجأة ، ونظر طويلاً إلى اليوشا ، وكان واضحاً أنه يتذكر ويتأمل ، وسرعان ما تم وجهه على الانفعال الشديد .

وهمس في خوف « أين إيفان ؟ »

« إنه في الساحة ، لقد أصابه صداع ، وهو قائم بالمراقبة »

« أعطنى المرأة ، إنها موضوعة هنالك ، أعطنى إياها »

فأعطاه اليوشا امرأة صغيرة مستديرة كانت موضوعة على صوان الثياب ، فنظر إلى وجهه فيها ، وكان أنفه متورماً ورماً شديداً وعلى الجانب الأيسر من جبهته كدم كبير قرمزى .

« ماذا يقول إيفان يا عزيزى اليوشا ويا ابنى الوحيد ، إنى خائف من إيفان ، إن خوفى من إيفان أكثر من خوفى من الآخر ، أنت الوحيد الذى لا أخشى منه شراً . . . »

« لا تخف من إيفان كذلك ، إنه غاضب ولكنه سيدافع عنك »

« وماذا فعل الآخر يا اليوشا ؟ وهل جرى وراء جروشنيكا ؟ قل لى الحقيقة يا ملاكى وهل كانت هنا توأ أو لا ؟ »

« لم يرها أحد ، لقد كان ذلك من قبيل الخطأ ، إنها لم تحضر إلى هنا »

« أنت تعرف أن متيا يريد أن يتزوجها ، أن يتزوجها »

« إنها لن تتزوجه »

« إنها لن تتزوجه ، لن تتزوجه ، ولن تتزوجه بأى حال من الأحوال ! »

واهتز الرجل العجوز سروراً وارتياحاً كأنما كان لا شيء يبعث على إدخال الفرح على نفسه وإشعاره بالارتياح أكثر من هذا القول ، وفى غمرة السرور ونشوته أمسك بيد اليوشا وضغط عليها بحراة واضعاً إياها على قلبه ، والتمعت الدموع فى عينيه .

« خذ تمثال العذراء الذى كنت أحدثك عنه منذ لحظات واحمله إلى منزلك واحتفظ به لنفسك ، وسأدعك تعود إلى الدير ، ولقد كنت أهزل فى هذا الصباح فلا تغضب منى يا اليوشا ، إنى أشعر بصداع فى رأسى ، فأرح قلبى يا اليوشا وكن ملاكاً وقل لى الحق ! »

فقال اليوشا فى حزن « لا تزال تسأل هل كانت هنا أو لا ؟ »

« لا ، لا ، إنى مصدقك ، سأخبرك بما فى الأمر ، اذهب إلى جروشنيكا بنفسك أو ابحث عنها فى مكان ما ، وأسرع وسلها ، وانظر بنفسك من تختاره ، هو أو أنا ؟ ماذا ؟ أتستطيع ذلك ؟ »

فتمتم اليوشا قائلاً وقد ارتبك « لو رأيتهما لسألتهما . فقاطعه الرجل العجوز قائلاً « إنها لن تخبرك ، فهى خبيثة ماكرة ، وستبدأ بتقيلك وتقول لك إنك أنت بغيتها ، وهى مخادعة شيمتها الغدر وفاجرة ، فلا تذهبن إليها ، لا تذهبن »

« لا يا أبى ، إنه غير لائق ، وليس من الصواب فى شيء »

« وإلى أين كان يريد أن يرسلك توأ ؟ فقد كان

يصبح قائلاً وهو منطلق « اذهب »

« إلى كاترينا إيفانوفنا » .

« من أجل النقود ؟ لتطلب منها نقوداً ؟ » .

« لا ، لم يكن ذلك من أجل طلب النقود » .

« ليس عنده نقود ، ولا أقل من القليل ، وسأستقر

طوال الليل وأروى في الأمر ، ويسعدك أن تذهب ،

وربما تلقاها . . . وأكد لي بحيثك إلى في صباح الغد

أكد ذلك ، فعندى ما أقوله لك غداً ، هل نجى ؟ » .

« نعم » .

« حينما تحضر ادع أنك جئت بدافع رغبتك في

السؤال عنى : ولا تذكر لأى إنسان ما قلته لك ، لا

تقل عنه كلمة واحدة لإيفان » .

« حسن جداً » .

« صحبتك السلامة يا ملاكى ، لقد وقفت إلى

جانبي اليوم ، ولن أنسى لك هذا ، وعندى ما سأقوله

لك غداً ، ولكن لا بد لي من التفكير فيه » .

« وكيف حالك الآن ؟ » .

« سأنهض غداً من الفراش ، وأخرج سليماً معافى »

وبينما كان أليوشا يعبر الساحة وجد إيفان جالساً

على مقعد عند المدخل ، وكان مشغولاً بكتابة شيء في

مذكرته بالقلم الرصاص ، وأخبر أليوشا إيفان أن أباه

قد استيقظ ، وسمح له بالعودة إلى الدبر لينام به .

فوقف إيفان وقال بلهجة ودبة « يسرى أن ألقاك

غداً » .

فقال أليوشا « سأكون عند أسرة هولاكوف غداً

وقد أكون عند كاترينا إيفانوفنا كذلك إذا لم أجدتها

الآن » .

فقال إيفان وقد علت وجهه بسمه « ولكنك ذاهب

إليها الآن مهما يكن من الأمر ، فشكراً لك ووداعاً »

فارتبك أليوشا .

« أحسبني أفهم الآن سبب صيحاته وجانباً مما حدث

قبل ذلك وقد سألك ديمتري الذهاب إليها وأن تقول

لها - وهذا هو الواقع - إنه يودعها ؟ » .

فأجابته أليوشا قائلاً « كيف ينتهى يا أخى هذا

الخلاف الفظيع بين الوالد وديمتري ؟ » .

« لا يستطيع أحد أن يعرف عن وجه التأكيد ،

فقد ينتهى إلى لا شيء وقد يسفر عن نتيجة ضعيفة ،

وهذه المرأة كالوحش ، ومهما يكن من الأمر فإن

علينا أن نستبقى الرجل العجوز في داخل المنزل ، ولا

ندع ديمتري يدخل إليه » .

« أسمح لي يا أخى أن أسألك شيئاً أكثر من ذلك ،

فهل من حق أى إنسان أن ينظر إلى الناس ويحكم أيهم

جدير بأن يعيش ؟ » .

« ولماذا تدخل مسألة الجدارة ؟ إن المسألة بيت فيها

بقلوب الناس على أسس أخرى أقرب إلى الطبيعة ،

أما من ناحية الحقوق فن له الحق في أن يريد ؟ » .

« لا من أجل موت إنسان آخر ؟ » .

« وماذا لو كان من أجل موت إنسان آخر ؟

ولماذا يكذب الإنسان على نفسه ما دامت الناس جميعاً

يعيش هكذا ، وربما ليس في استطاعتهم أن يكونوا غير

ذلك ، أترك تشير إلى ما قلته توأ - وهو أن أفنى تبطل

أفنى ؟ وفي هذه الحالة دعنى أسألك أنظنى مثل

ديمتري قادراً على إراقة دم عيسوب وقتله ؟ » .

« ماذا تقول يا إيفان ؟ إن مثل هذه الفكرة لم تخطر

لي قط ببال ، ولا أظن ديمتري أهلاً لذلك كذلك » .

فابتسم إيفان وقال « شكراً لك ولو على ذلك

وحده ، وكن واثقاً من أنى سأدافع عنه دائماً ، ولكن

في صميم رغباتي سأحتفظ لنفسى بحرية التفكير كاملة

في هذه الحالة ، فصحتك السلامة إلى الغد ، فلا تلتنى

ولا تلحقنى بالأوغاد » .

وتصافحاً بحرارة لم يكن لهما بها سابق عهد ، وشعر

أليوشا بأن أخاه قد خطا الخطوة الأولى للاقتراب منه ،

وأنه من المؤكد لم يفعل ذلك إلا مدفوعاً بباطح محدد »

وقد فصل لنا دستويشسكى في هذا الفصل جانباً من

الخلافاً الذي وقع بين الأب العجوز والابن الشاب ، كما كشف لنا بعض نواحي نفسية الابن الثاني إيثان وموقف الابن الأصغر أليوشا ونزعتة الدينية ، وفي الفصل الثاني من الجزء الثاني من الرواية يدع دستويشسكى فيدور كارامازوف يكشف لنا نفسه في حديثه مع ابنه أليوشا عن ابنه الآخر فهو يقول لأليوشا « إنه لم يسألني نقوداً ، وهذا حق ، ولكنه لم يحصل مني على شيء ، فقد اعترفت أن أعيش أطول زمن ممكن ، ومن ثم تراني يا أليوشا في حاجة إلى كل ملهم ، وكلما عشت زمناً أطول كانت حاجتي إلى المال أكثر » وظل يذرع أرض الحجرة من ركن إلى آخر ويده في جيبه « ما أزال أعد في الخامسة بعد الخمسين ، ولكني أريد أن أعد كذلك مدة عشرين سنة أخرى ، وكلما أمنت في الشيخوخة صرت كما تعلم شيئاً مقبولا ، فلن تقبل على المومسات من تلقاء أنفسهن ، ولذلك سأكون في حاجة إلى مالي ، ولذلك تراني أكثر من ادخار المال لأحتفظ به لنفسي يا عزيزي أليوشا ، ويمكن أن تعرف ذلك ، لأنني أريد أن أنطلق في طريق الآثام إلى نهاية الشوط ، وذلك لأنني أستعذب الإثم ، والناس جميعهم يذمونني ، ولكنهم جميعهم يعيشون في الإثم ، وغاية ما في الأمر أن الآخرين يقتربون الإثم خفية وأنا أقترفه جهاراً نهاراً ولذلك ينقض على جميع الآثمين الآخرين لكوني يمثل هذه البساطة ، وجنتك يا أليوشا لا تلاثم ذوق ، وأنا أصارحك بذلك ، وليست هي بالمكان المناسب للسيد الفطريف هذه اللجنة حتى لو كانت موجودة ، واعتقادي أنني أنام ولن أستيقظ من نومي ثانية ، ويمكنك أن تصلي من أجل روحي إذا أردت ، وإذا لم ترد ذلك فلا تلعبها هذه هي فلسفتي ، ولقد أحسن الحديث إيثان هنا/ أمس ولو أننا كنا جميعاً سكارى ، وإيثان مغرور معجب بنفسه ، ولكن ليس له حظ من المعرفة ولا من التعليم ، وهو يجلس صامتاً

ويتنسم للإنسان دون أن يتحدث - وهذا هو ما يخلصه » .

وفي إحدى المناقشات التي دارت بين أليوشا وأخيه يقول إيثان لأخيه « عندي أن الحب الذي يشبه حب المسيح للناس معجزة مستحيلة الحصول في الأرض ، لقد كان الها ، ولكننا لسنا آلهة ، وافرض مثلاً أنني أعاني الشقاء وأكابد الألم ، فالغير لا يستطيع أن يعرف أبداً مدى ما أفاقيه لأنه إنسان آخر وليس إياي ، وأكثر من ذلك أنه يندر أن يكون الإنسان مستعداً للتسليم بشقاء الغير (كأن هذا الشقاء نوع من الامتياز) أتعرف لماذا لا يريد أن يسلم بذلك ؟ لأنني لست طيب الرائحة أو لأن لي وجهاً يبدو فيه القياء أو لأنني قد دست على قدمي ، وعلاوة على ذلك فإن هناك ألواناً مختلفة من الشقاء ، هناك الشقاء المذل مثل الجوع ، ولكن حينما نصل إلى الشقاء الأسمر - مثل الشقاء من أجل فكرة - فإن الغير يندر أن يسلم به ربما لأن يتوهم أن وجهي في رأيه لا يشبه وجه الرجل الذي يشقى من أجل فكرة ، ولذلك يحرمني في الحال من عطفه وليس ذلك من فساد قلبه ورداءة نفسه ، وعلى المتسولين أن لا يظهروا أنفسهم ويكتفوا بطلب الإحسان عن طريق الجرائد ، والإنسان يستطيع أن يحب جاره حباً معنوياً مجرداً أو حتى من بعيد ولكن هذا الحب مستحيل مع الاقتراب . ويكفي هذا فقد أردت أن أطلعك على وجهة نظري » . وهو في هذا الحديث يرينا وجهة نظر إيثان المناقضة لوجهة نظر أليوشا المستمسك بالآداب المسيحية والمتأثر بآراء الأب زوسيا .

وفي مناقشة أخرى يقول إيثان لأخيه أليوشا « تخيل نفسك قائماً مخلوق مصير الإنسان ، وأن هدفك أن تجعل الإنسان سعيداً ، وأن تمنحه في النهاية الطمأنينة والراحة ، ولكن كان الأمر يستلزم أن تعذب حتى الموت مخلوقاً ضئيلاً ، ولم يكن هناك معدى عن ذلك ، فهل توافق أن تكون منشيء الوجود الإنساني على هذا الشرط ؟ » .

ويجبه أخوه أليوشا « كلا إني لن أقبل ذلك » .
فيرد إيثان قائلا « وهل تستطيع أن تسلم بفكرة
أن الناس الذين تخلق من أجلهم الكون يوافقون على أن
تكون سعادتهم قائمة على أساس دماء الضحية الصغيرة ؟
وأنهم يظلون سعداء إلى الأبد بعد قبول ذلك ؟ »

وفي الفصل الخاص بكبير قضاة محكمة التفتيش
يجعل دستوفيسكي هذا القاضي الكبير مخاطب السيد
المسيح قائلا « إن الإنسان بطبيعته أضعف وأحط مما
اعتقدت ! فهل في استطاعته أن يصنع ما صنعت ؟ إنك
باحترامك الكبير للإنسان طلبت منه الكثير : ولقد
أحببته أكثر مما أحببت نفسك ، ولو أنك قللت احترامك
له لسأله أقل مما سألت ، ولكان هذا أقرب إلى الحب
لأن العبء في هذه الحالة سيكون أخف حملا » .

وفي فصل عنوانه « سيدة ضعيفة الاعتقاد » يذكر
لنا دستوفيسكي محادثة بين الأب زوسيا والسيدة المشار
إليها ، وكان أليوشا حاضر تلك المحادثة .

يقول الأب زوسيا مخاطباً السيدة التي تقدمت
ابنتها في سبيل الشفاء بتأثيره الروحي (الشعور بالراحة
ليس الشفاء الكامل ، وقد يجيء من أسباب مختلفة ،
ولكن إذا كان هناك أي براء فهو من إرادة الله ، وكله
من الله » والفتت إلى أحد الرهبان الذين جاءوا لزيارته
والزود من نفحاته الروحية وقال له « إني لا أرى
الزائر إلا في الفينة بعد الفينة ، وإني أعاني المرض
وأعرف أن أياي معدودة » .

فصاحت السيدة قائلة « لا . لا . لن يأخذك الله
مننا . ستعيش طويلا ، أمامك زمن طويل ، وم
تشكو ؟ يبدو لي أن صحتك جيدة وأنت مستبشر
سعيد » .

« إن حالتي اليوم حسنة بصورة تفوق المؤلف ،
ولكني أعلم أن هذا التحسن لن يظل طويلا ، وأنا خبير
بالمرض الذي أعانيه ، فإذا كنت أبدو لك سعيداً فلن
يكون في وسعك أن تحدثنيني بشيء أبعث على ارتياحي

من ذلك القول ، لأن الإنسان قد خلق للسعادة ، وأنى
إنسان سعيد سعادة تامة من حقه أن يقول لنفسه « إني
أنفذ إرادة الله على الأرض » وجميع الصالحين الأبرار
والقديسين والشهداء الأطهار كانوا سعداء » .

فصاحت السيدة قائلة « كيف تقول ذلك ! إنها
كلمات جريئة وسامية ! ، ويبدو أنك تنفذ إلى أعماق
القلوب بكلماتك ، ومع ذلك فأين السعادة ؟ أين هي ؟
ومن ذا الذي يستطيع أن يقول عن نفسه إنه سعيد ؟
وما دمت قد سمحت لنا بأن نراك مرة أخرى اليوم
فدعني أقضي إليك بما لم أستطع أن أنطق به في المرة
الأخيرة ، ما لم أجترئ على قوله ، ولقد شقيت به
طويلا ، إني أعاني الشقاء فاغفر لي ، إني أعاني الشقاء ! »
وفي غمرة من حماسة الشعور ضمت يديها بعضهما
إلى بعض أمامه .

« مما تشقن بوجه خاص ؟ » .

« أشقى من ضعف اليقين » .

« ضعف اليقين بالله ؟ »

« كلا ، كلا ، إني لا أجترئ حتى على التفكير
في ذلك ، ولكن الحياة الأخرى - إنها لغز محير ! ولا
أحد : لا أحد يستطيع أن يحل هذا اللغز ، فاستمع لي !
إنك تشقى النفوس ، ولك خبرة واسعة بالروح
الإنسانية ، وبطبيعة الحال لا أجسر على أن أنتظر منك
أن تصدق حديثي بخلافه ، ولكني أؤكد لك بشرفي
إني جادة فيما أقول ، إن فكرة الحياة وراء القبر تحيرني
وتذهلني إلى حد الألم وإثارة الرعب ، ولست أدرى
لمن ألبأ ، ولم أقدم على ذلك طوال حياتي ، ولكني
الآن أجسر على سؤالك ، فبالله ! ماذا تظن بي الآن ؟ »
وضمت يديها بعضهما إلى بعض .

فقال لها زوسيا « لا تكرلك معرفة رأيي عنك ،
إني أعتقد أنك مخلصه فيما تعانين من شقاء » .

« إني أشكرك شكراً جزيلاً ! وأنت ترى أنني
أنغض عيني وأسأل نفسي إذا كان أى إنسان عنده

يقين فمن أين أتاه هذا اليقين ؟ وحينئذ يقولون إنه جميعه يأتي من الخوف تلقاء مظهر الطبيعة الذي يهددنا ، وإنه لا نصيب له من الحقيقة : وأقول لنفسي « ماذا لو كنت مؤمنة طوال حياتي وحينما يمضي بي الموت لا يكون هناك سوى الأشواك النامية فوق قبري » كما قرأت لأحد المؤلفين : إنه شيء فظيع ، فكيف أستطيع استرداد يقيني ؟ لقد اعتقدت حينما كنت طفلة صغيرة اعتقاداً آلياً بدون تفكير في أي شيء ، فكيف ، كيف يثبت الإنسان هذا الاعتقاد ؟ لقد جئت لأضع روحي أمامك وأسألك عنها ، ولو أني تركت هذه الفرصة تغلت مني فلن يستطيع أحد طوال حياتي أن يجيبني ، فكيف أثبت هذا اليقين ؟ وكيف أقتنع نفسي ؟ آه ما أشقائي ! إنني أقف وأنظر حولي وأرى أنه قل من يعنيه ذلك ، ولا أحد يتعب باله بالتفكير في ذلك . وأنا وحدي التي لا تطيق هذا الموقف ، إنه شيء ممت مهلك ! » .

« من غير شك ، ولكن لا سبيل إلى إثباته ولو أنه من الممكن أن تقتنعى به » .

« كيف ؟ » .

« عن طريق تجربة الحب الفعال ، فحاولي أن تحبي جيرانك حباً فعالاً لا عمه لغوب : وكلما تقدمت في طريق الحب ازداد تأكدك من حقيقة الله وخلود روحك ، وإذا وصلت إلى نسيان النفس الكامل في حبك لجيرانك فإنك ستؤمنين إيماناً لا يشوبه شك ولا يستطيع الشك أن يتسرب إلى نفسك . وقد جرب ذلك ، وهو مؤكد » .

« في الحب الفعال ؟ ان هناك مسألة أخرى — وأية مسألة ! أرجو أن تصدقني إذا قلت لك إن حبي للإنسانية قد وصل إلى حد أنني أحلم دائماً بأن أنزل عن كل ما أملك لما وأترك ابنتي ليز ، وأنظم في سلك أخوات الرحمة ، وفي تلك اللحظات أشعر بأنني أوتيت من القوة ما أستطيع أن أتغلب به على العقبات كلها ، ولا

تحفني في تلك اللحظات الجراح والقروح ، فإني أضمدها وأنظفها بيدي ، وسأمرض المصاب وسأكون مستعدة لتقبيل أمثال هذه الجراح » .

« إنه كثير وحسن أن يمتلي عقلك بأمثال هذه الأحلام لا بغيرها ، وفي بعض الأحيان ستفعلين الخير في الواقع دون أن تدري » .

« نعم ، ولكن هل أستطيع طويلاً مثل هذه الحياة ؟ » واسترسلت في الحديث وقد اشتد تحمسها إلى حد الهوس « هذه هي المسألة الرئيسية ، هذه هي المسألة التي تؤلم نفسي أشد الألم ، وإنني أغمض عيني وأسأل نفسي « هل تبقى طويلاً بهذا السبيل ؟ وإذا كان المريض الذي تغسل جراحه لا يتفكك بالشكر ومعرفة الجميل وإنما أتعبك بزواته دون أن يقدر خدماتك الخيرة وشرع في انتقامك وألقى عليك أوامره في خشونة وتقدم للسلطات العليا بالشكوى منك (وهو ما يحدث في أغلب الأوقات حينما يقامى الناس الآلام الشديدة) فإذا يكون إذن ؟ فهل تظل محتفظاً بحبك أو تتخلي عنه ؟ أتعلم أنني انتهيت وأنا أشعر بالخوف والنفوس إلى تلك النتيجة ، وهي : أنه إذا كان هناك شيء محو حبي للإنسانية فإنه نكران الجميل ، وموجز القول إنني خادم مأجور أنتظر الأجر في الحال — أي المدح وأن أتقاضى ثمن الحب حباً ، وخلافاً لذلك لا أكون أهلاً لأن أحب أي إنسان » .

واعترفت نوبة تعنيف للنفس ، وختمت حديثها بنظرة إلى شيخ الكنيسة ثم على الاعتزام المتحدى .

فقال الأب زوسيا « إنها تشبه القصة التي حدثني عنها مرة أحد الأطباء ، وكان رجلاً قد تقدمت به السن وكان من غير شك رجلاً بارعاً ، وكان يتحدث في صراحة مثل ضراحتك ولو أنها كانت في قالب المزول ولكن المزول المشوب بالمرارة ، كان يقول « إنني أحب الإنسانية ولكنني أعجب من نفسي ، فكلماً ازداد حبي للإنسانية بوجه عام قل حبي للإنسان بوجه خاص ،

وكثيراً ما توصلت في أحلامي إلى عمل مشروعات حماسية لخدمة الإنسانية ، وربما كنت أواجه الصلب في الواقع إذا استلزم الأمر ذلك فجأة ، ومع ذلك فلن لا أستطيع أن أعيش مع أى إنسان في حجرة واحدة مدة يومين كما أعرف ذلك بالتجربة ، وحالما يقترب منى أى إنسان تزعج شخصيته سرورى بنفسى وتحد من حريتي وفي مدى أربع وعشرين ساعة أبدأ أكره خبير الناس وأحسهم ، أكره واحداً لأنه يطيل الإقبال على الطعام وأكره الآخر لأنه مصاب ببرد ولا ينفك يتمخط من أنفه ، وأناصب الناس العداوة في اللحظة التي يقتربون فيها منى ، ولكن كان يحدث دائماً أننى كنت كلما ازدادت كراهة للناس أفراداً ازداد خبي للإنسانية ونحسنى لها .

« ولكن ما العمل ؟ ماذا يفعل الإنسان في مثل هذه الحالة ؟ أعليه أن يئأس ؟ » .

« كلا يكفى شعورك بالضيق من هذه الحالة ، فافعل ما تستطيعين وكله سيضاف إلى حسابك ، وقد حدثت في نفسك أشياء كثيرة ما دمت قد استطعت أن تعرفى نفسك بهذا العمق وهذا الإخلاص ، فلو أنك كنت تتحدثين إلى يمثل هذا الإخلاص لمجرد أن تظفري باستحسانى لصراحتك كما فعلت في التو واللحظة فإنك بطبيعة الحال لن تصل إلى شيء في طريق تحقيق الحب الحقيقي ، ولا يكون الأمر أكثر من أحلام وتذهب حياتك جميعها كما يزول الطيف ، وفي مثل هذه الحالة ستمتنعن عن التفكير في الحياة الأخرى كذلك ، وفي النهاية تهدأ نفسك على أية صورة من الصور » .

« لقد سمعتنى ! الآن ليس غير وأنت تتحدث أدركت أننى حقيقة كنت أسعى لأنال منك استحسان صراحتى حينما قلت لك إننى لا أستطيع احتمال نكران الجميل ، لقد كشفت لى نفسى ، لقد نفذت بنظراتك إلى أعماقى وأوضعت لى نفسى ! » .

« أتقولين الحق ؟ » حسن ، الآن بعد هذا الاعتراف أعتقد أنك مخلصه وأنت طيبة القلب ، فإذا لم تصل إلى السعادة فاذكري دائماً أنك سائرة في الطريق الصحيح ، وابذلى جهدك في عدم التنحي عنه ، وتجنبى الزيف قبل كل شيء ، كل ضروب الزيف وبخاصة عدم الصدق مع نفسك ، وراقبي ما تتورطين فيه من الخداع وتأمليه في كل ساعة وكل لحظة ، وتحاشى الاحتقار ، احتقارك للغير واحتقارك لنفسك ، وما يبدو لك سيئاً في داخل نفسك سيزداد صفاء ونقاء كلما راقبته في نفسك ، وتجنبى الخوف كذلك ، ولو أن الخوف لا يكون سوى نتيجة لكل لون من ألوان الزيف ، ولا تخشى خور العزيمة في الوصول إلى الحب ، ولا يشتد بك الخوف حتى من أعمالك السيئة ، ويوسفنى أنى لا أستطيع أن أواسيك بأكثر من هذه الكلمات لأن العمل بالحب شيء قاس فظيع إذا قرن بالحب في الأحلام ، فالحب في الأحلام شديد الحرص على العمل المباشر ، العمل الذى يتم بمشهد من الجميع ، والناس مستعدون لأن يجودوا بحياتهم إذا لم يطل أمد المحنة ومرت بسرعة والجميع يشهدونها ويهللون لها كأنهم على المسرح ، ولكن الحب الفعال عمل وجلد ، وهو كذلك عند بعض الناس ربما كان علماً كاملاً ، وإنى أتنبأ أنك حينما ترين وقد أخذك الروح أنك برغم ما بذلت من الجهود قد ابتعدت عن الهدف الذى قصدت إليه بدلا من الاقتراب منه — ففى تلك اللحظة نفسها أتنبأ بأنك ستصلين إليه وترين بوضوح قوة المولى المعجزة الذى كان طوال الوقت يربكك بحبه ويسلد خطوتك في الخفاء ، وسامحني لأننى لا أستطيع البقاء معك أكثر من ذلك ، إنهم ينتظروننى ، أستودعك الله » .

كانت السيدة تذرِف الدموع .

« ليز ، ليز ! باركها — باركها » .

فقال الأب زوسيا مداعباً « إنها غير جليدة بأن تحب ، لقد لحظت شقاوتها طوال الوقت ، ولماذا

كنت تضحكن من أليوشا ؟ » .

والواقع أن ليز كانت خلال ذلك الحديث مشغولة بالسخرية من أليوشا ، فقد لحظت من قبل أن أليوشا غلب عليه الحياء ، وحاول أن يتحاشى النظر إليها ، وقد وجدت في ذلك موضوعاً للفكاهة والتسلية ، وانتظرت عادة أن تلتقي عيناها ، ولما عجز أليوشا عن احتمال نظرتها المتعمدة اضطر اضطراراً إلى أن ينظر إليها فجأة فضحكت في وجهه ضحكة الفائزة المنتصرة ، فازداد ارتباك أليوشا وأظهر استياءه ، وأخيراً حول وجهه عنها وتوارى خلف ظهر شيخ الكنيسة ، وبعد دقائق قليلة جذبته ثانية نفس القوة التي لا تقاوم فحول وجهه ليرى هل هي لا تزال موجهة إليه نظراتها أو أنها انصرفت عنه ، ووجدتها تكاد تكون ماثلة من مقعدها لتظل ناظرة إليه متلهفة على مبادلته إياها النظر ، ولما التفت عيناها ضحكت فلم يستطع الأب زوسيا إلا أن يقول « لماذا تسخرين منه هكذا أيها الفتاة الشقية ؟ » .

وفجأة وعلى غير انتظار احمر وجهها خجلاً ، وأبرقت عيناها وظهرت على وجهها علامات الجذال والاهتمام ، وأخذت تتحدث في سرعة وعصبية وبصوت فيه حماسة وغضب قائلة « لماذا نسى كل شيء ؟ لقد كان يحملني وأنا طفلة صغيرة ، وكنا نلعب معاً ، وكان يأتي إلينا ليعلمني القراءة ، أتعرف ذلك ، ومنذ سنتين مضت حينما ذهب بعيداً قال لي إنه لن ينساني وإنا صديقان إلى الأبد إلى الأبد ! والآن أراه متخوفاً مني ، أحسبني محاولة أن آكله ؟ لماذا لا يريد الاقتراب مني ؟ لماذا لا يتكلم ؟ ولماذا لا يحضر لزيارتنا ؟ إنك لا تمنعه عن القيام بذلك ، فنحن نعرف أنه يذهب إلى كل مكان ، وليس من اللائق أن أدعوه للزيارة ، وكان يجب عليه أن يكون هو البادئ بالتفكير فيها إذا كان لم ينسني بعد ، والآن هو يسعى لإنقاذ روحه ! فلماذا ألبيتموه هذا الجلباب الواسع ؟ إنه إذا جرى سيتعثر ويسقط » .

وفجأة خبأت وجهها في يدها وأخذت تضحك ضحكة عصبية طويلة مسموعة لا سبيل إلى مقاومتها ، وقد أصغى إليها شيخ الكنيسة باسم الوجه وباركها في رفق وحنان ، وبينما كانت تقبل يده ضغطت عليها ورفعتها إلى عينها وبكت .

« لا تغضب مني ، إنى ساذجة ولا أصلح لشيء ، وربما كان أليوشا على حق ، ربما كان مصيباً الصواب كله في عدم رغبته في زيارتنا ليرى فتاة تثر الضحك » فقال شيخ الكنيسة « أوكد لك أنى سأسرله » .

وقد أجرى دستويشسكى الكثير من أفكاره وانجاساته على لسان الأب زوسيا وهو من الشخصيات البارزة في روايته العظيمة ، من قبيل ذلك حديث زوسيا عن العلم في العالم الحديث وتأثيره في إضعاف الناحية الروحية في الفصل الثالث من الكتاب السادس وذلك حيث يقول عن معاصريه « عندهم العلم ولكن في العلم لا شيء سوى ما هو موضوع للحواس ، فالعالم الروحي والجزء الأسمى من كيان الإنسان يندب برمته ويحذف بنوع من الانتصار بل بشيء من الكراهة ، فقد أعلنت الدنيا عهد سيادة الحرية وبخاصة في العهد الأخير ، ولكن ماذا نرى في هذه الحرية التي يتحدثون عنها ؟ ليس فيها سوى العبودية وهلاك النفس . لأن الدنيا تقول « عندك رغبات ولذلك اعمل على إشباعها لأن لك من الحقوق في ذلك مثل ما لأغنى الناس وأقوام نفوذاً ، ولا تخش إشباع هذه الرغبات بل اعمل على مضاعفة رغباتك » هذه هي الزعة الجديدة السائدة في العالم ، وهم يرون الحرية في ذلك ، ولكن ما الذي يسفر عنه حق مضاعفة الرغبات ؟ عند الأغنياء العزلة والانتحار الروحي وعند الفقراء الحسد والقتل لأنهم أعطيت لهم حقوق ولكن لم يبصروا بالوسائل التي يسدون بها حاجاتهم ، وهم يزعمون أن العالم يزداد اتحاداً وترابطاً في مجتمع أخوى لأنه قهر المسافات ، وطوى الأبعاد ، وأطلق الأفكار حلقة في الهواء ، ولكن وأسفاه لا يمكن الوثوق بمثل

هذه الرابطة الجماعية ، فتفسر الناس للحرية على أنها الإشباع المضاعف السريع للرغبات يجعلهم يشوهون طبيعتهم ، لأن ذلك ينمى فيهم رغبات طائشة رعتاء وعادات سيئة ، وأوهاماً مضحكة ، فهم لا يعيشون إلا للحسد المتبادل وللترف وحب المظاهر ، وستكون عندهم حفلات العشاء والزيارات والعربات والمناسبات والدرجات والخدم والحشم في رأيهم من المستلزمات التي يضحى من أجلها بالشرف والشعور الإنساني ، بل سينتحرر الناس إذا عجزوا عن إشباع هذه الرغبات ، ونرى هذا الشيء نفسه بين الذين لا يعدون من الأغنياء في حين أن الفقراء سيغرقون حاجتهم التي لم تشبع في العكوف على الشراب ، ولكن سرعان ما يشربون الدماء بدلا من النبيذ ، وهم مسوقون إلى ذلك ، وأسأل هل مثل هؤلاء الناس أحرار ؟ وأعرف أحد « أبطال الحرية » وقد أخبرني هو نفسه أنه حينما حرم في السجن من الطباقي وصل به الضيق وسوء الحال إلى حد أنه خان القضية التي نصب نفسه مدافعا عنها من أجل الحصول على الطباقي ! ومثل هذا الرجل يقول « إنني أجاهد من أجل قضية الإنسانية » .

فكيف يستطيع مثل هذا الإنسان الجهاد ؟ وماذا يصلح له ؟ ربما كان قادراً على أن يقوم ببعض الأعمال السريعة ولكنه لا يستطيع أن يثبت طويلاً ، فلا عجب أن أمثاله بدلا من أن يظفروا بالحرية قد وقعوا في شرك العبودية وبدلا من أن يخدموا قضية الحب الأخوي واتحاد الإنسانية قد ارتطموا في حمأة الخلاف والعزلة كما حدثني الزائر الغامض وأستاذي في شباني ، ولذلك نرى فكرة خلمة الإنسانية والحب الأخوي وتضامن النوع البشري قد أخذت تضعف وتتضاءل في العالم ، وحقيقة إن هذه الفكرة تتناول في بعض الأوقات بالاحتقار والاستنكار ، لأنه كيف يستطيع الإنسان الخلاص من مألوف عاداته ؟ وماذا يصير إليه أمره إذا إذا كان أسيراً لعادة إشباع رغباته العديدة التي خلقها

لنفسه ؟ إنه في عزلة فاذا يعنيه من شؤون باقي الإنسانية ؟ لقد نجحوا في جمع حشد أعظم من الأشياء ولكن الابتهاج في الدنيا قد ولى مدبراً .

ولكن دستويشسكى مع ذلك كله لا يفقد الأمل ويقول عن لسان زوسيا (هل يمكن أن يكون حلماً أن الإنسان في النهاية وخاتمة المطاف سيجد سروره وارتياحه في الأعمال المضيئة والصنائع الإنسانية لا في المتع الوحشية شأنه في هذا العصر وفي النهم والفسوق والتظاهر والمفاخرة والحسد المتبادل ؟ إنى أعتقد اعتقاداً راسخاً أن ذلك ليس حلماً وأن الوقت قد حان ، والناس يضحكون ويتساءلون متى يحنى هذا الوقت وهل يبدو أنه قادم ؟ إنى أعتقد أنه بعون المسيح سوف نحقق هذا الشيء العظيم . وكم من الأفكار الكثيرة التي غشيت الأرض في تاريخ الإنسانية كانت لا تخطر بالبال قبل ظهورها بعشر سنوات ! وحينما جاء أوانها وحل ميعاد ظهورها قدمت وانتشرت في أنحاء الأرض جميعها .

وقد وجهت تهمة قتل فيدور كارامازوف إلى ابنه ديمتري ، وكانت هناك شبهات وقرائن كثيرة تدعو إلى هذا الاتهام ، ولكن الواقع أن القاتل الحقيقي كان ابنه غير الشرعى سمردياكوف ، وفي سرد أحداث الرواية بعد إلقاء القبض على ديمتري متهماً بقتل أبيه تتجلى براعة دستويشسكى الكاتب الروائي وخصب خياله ووصفه للمحاكمة وإجراءاتها ودفاع المحامي فينيكوفتش عن التهم غاية في قوة التصوير ودقة التعبير .

وقد أنهم دستويشسكى بالرجعية حيناً من الزمن في روسيا السوفيتية وأعرض عن كتبه وأغفل ذكره . ولكن في السنوات الأخيرة خفت حدة نقده والتحامل عليه ، وفسرت اتجاهاته الدينية تفسيراً فلسفياً ومهما يكن من الأمر فإنه لم يكن من المناسب أن يتنكر النقاد الروسيون لمفخرة من مفاخر أدبهم القوي ولروائي فنان فيلسوف يضعه نقاد الغرب في مصاف أمثال شكسبير وهومر وغيرهما من القمم العالية في الأدب الإنساني .

فهرس المجلد الثاني من تراث الإنسانية

ويشمل :

- ١- فهرست الكتب .
- ٢- فهرست المؤلفين .
- ٣- فهرست بأسماء الباحثين .

الكتب

رقم الصفحة	التطور الخالق	رقم الصفحة	آراء أهل المدينة الفاضلة
٤٥٢ - ٤٣٦	برجسون	٥٨٢ - ٥٦٩	القارابي
	جيتا		الأحمر والأسود
٦٨٠ - ٦٦٧		٥٤٨ - ٥٣١	سفالدهال
	جين اير		الأخوة كارامازوف
٧٦٠ - ٧٤٧	شارلوت بروتي	١٠٠٨ - ٩٩١	دستوفسكي
	حسن المحاضرة		استخراج الأوتار في الدائرة
٦٤٤ - ٦٣٠	السيوطي	١٦٩ - ١٥٤	البيروني
	حكايات الأخوين جريم		أصل الأنواع
٦١٩ - ٦١١	الأخوين جريم	٩٩٠ - ٩٧٣	داروين
	الخواطر		إضافات إلى جيولوجية وحفريات الصحراء الليبية
٨٥ - ٧٥	بكال	٥٦ - ٥٠	تمتل
	دافيد كبرفيلد		أعترافات القديس أوغسطين
٥٩٦ - ٥٨٣	تشارلس ديكنز	٦٦٦ - ٦٤٥	القديس أوغسطين
	دروس في الفلسفة الوضعية		أليس في أرض العجائب
١٣ - ٣	أوجست كونت	٣٢٩ - ٣١٨	لويس كارول
	ديوان شعر كاتوللوس		أنثرومات
٧٤٦ - ٧٣٢	كاتوللوس	٢٩٦ - ٢٧٠	راسين
	ذهب مع الريح		أوديب ملكاً
٤٦٧ - ٤٥٤	مرجريت مقشل	٩٧٢ - ٩٥٦	سوفوكليس
	رحلة ماركو بولو		الأورجانون الجديد
٨١٥ - ٨٠٤	ماركو بولو	٩٠٥ - ٨٨١	فرانسيس بيكون
	رسالة التوحيد		آين اكبرى
٧٧٩ - ٧٦١	محمد عبده	٤٨٢ - ٤٦٨	أبو الفضل بن مبارك
	رسالة الغفران		بابرنامه
٤٣٥ - ٤٢١	أبو العلاء	١٩٣ - ١٨١	ظاهر الدين محمد بابر
	سراج الملوك		البخيل
٨٠٣ - ٧٩٢	الطرطوشي	٢٤٥ - ٢٢٨	موليير
	سقط الزند		البستان
٧٤ - ٥٧	أبو العلاء المعري	٨٤٨ - ٨٣٣	سعدى الشيرازى
	سقوط الإمبراطورية الرومانية		بول وفرجينى
١٠٠ - ٨٦	جيبون	٣٩٠ - ٣٧٣	برناردان دي سان بيير

رقم الصفحة	السلوك	رقم الصفحة
٤٩٢ - ٤٨٣	المقرزي	٥٢١ - ٥٠٩
٩٢٢ - ٩٠٦	شرح نهج البلاغة	١٣٩ - ١٢٥
٢٢٧ - ٢١٥	ابن أبي الحديد	١٥٣ - ١٤٠
٥٠٨ - ٤٩٣	الشعر الشرقي	٢٦٩ - ٢٥٧
٧٩١ - ٧٨٠	عزرا باوند	٧٣١ - ٧١٥
٢٥٦ - ٢٤٦	الشفاء	١٢٤ - ١١٥
٥٤٩ - ٢٣	ابن سينا	٣٢ - ١٤
٥٣٠ - ٥٢٢	ظاهريات الفكر	٩٥٥ - ٩٣٣
١١٤ - ١٠١	هيجل	٧١٤ - ٦٩٩
٢٥٦ - ٢٤١	العالم لإرادة وتمثلا	٤٠٤ - ٣٩١
٦١٠ - ٥٩٧	ثومبور	٣٤٠ - ٣٣٠
٤٧٢ - ٣٥٧	العقد القرید	٨٨٠ - ٨٤٩
٢١٤ - ١٩٤	ابن حيدر	٦٢٩ - ٦٢٠
٥٦٨ - ٥٤٩	علم الأخلاق	٣١٧ - ٣٠٨
١٨٠ - ١٧٠	سينورا	٩٣٢ - ٩٢٣
٣٠٧ - ٢٩٧	العلم والدين	٨٣٢ - ٨١٦
٦٩٨ - ٦٨١	إميل بوتر	٤٢٠ - ٤٠٥
	عن طبيعة الأشياء	
	لوكريتيوس	
	عيون الأخبار	
	بن قتيبة	
	قاوست	
	جوته	
	الفرس	
	ابن خيلوس	
	فن الشعر	
	أرسطوطاليس	
	فن الشعر	
	هوراتيوس	
	في التربية الجمالية للإنسان	
	نرديش شيلر	
	القانون المسعودي	
	البيروني	
	قصيدة الأعمال والأيام	
	هيودوس	
	الكامل في التاريخ	
	ابن الأثير	
	كتاب الحيوان	
	الجاحظ	
	كتاب الصنائع	
	أبو هلال العسكري	
	الكتب الخمسة	
	كنفشيوس	
	الكون	
	الكسندر فون هومبولت	
	الليالي	
	الفريد دي موسيه	
	ما بعد الطبيعة	
	أرسطوطاليس	
	المثل السائر في أدب الكاتب	
	فياه الدين بن الأثير	
	محاورات ليو باردي	
	ليوباردي	
	مذهب الذرات الروحية « المونادولوجيا »	
	لبنس	
	مقالات الإسلاميين	
	الأشعري	
	نداءات إلى الأمة الألمانية	
	قتشه	
	النساء العالمات	
	موليير	
	نشأة الحياة على الأرض	
	أوبارين	
	النظرية الميكروبية للمرض	
	لوى باستير	
	يوميات اميل	
	هنرى فردريك اميل	

المؤلفون

رقم الصفحة	الأخوين جريم هما ياكوب وفيلهم جريم
...	حكايات الأخوين جريم
...	ياكوب (١٧٨٥-١٨٦٣ م)
٦١٩-٦١١ ...	فيلهم (١٧٨٦-١٨٥٩ م)
...	أرسطوطاليس
٣١٧-٣٠٨ ...	فن الشعر (٣٢٢-٣٨٤ ق م)
٥٣٠-٥٢٢ ...	ما بعد الطبيعة
...	الأشعري أبو الحسن الأشعري
٣٧٢-٣٥٧ ...	مقالات الإسلاميين (٢٦٠-٣٢٤ م)
...	الفريد دى موسى
٤٩-٣٣ ...	الليال (١٨١٠-١٨٥٧ م)
...	القديس أوغسطين
٦٦٦-٦٥٤ ...	اعترافات القديس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠ م)
...	ألكسندر ايفانوفتش = أوبارين
...	ألكسندر قون هومبولت = فردريك هنريش
٢٥٦-٢٤٦ ...	الكون (١٧٦٩-١٨٥٩ م)
...	اميل بوترو
٧١٤-٦٩٩ ...	العلم والدين (١٨٤٥-١٩٢١ م)
...	أوبارين ألكسندر ايفانوفتش
١٨٠-١٧٠ ...	نشأة الحياة على الأرض (-)
...	أوجست كونت
١٣-٣ ...	دروس في الفلسفة الوضعية (١٧٩٨-١٨٥٧ م)
...	ايسخيلوس
٦٢٩-٦٢٠ ...	الفرس (٥٢٥ - ق. م)
...	برجسون
٤٥٣-٤٣٦ ...	التطور الخلاق (١٨٥٩-١٩٤١ م)
...	برناردان دى سان بيير = جاك هنرى
٣٩٠-٣٧٣ ...	بول وفرجينى (١٧٣٧-١٨١٤ م)
...	بسكال
٨٥-٧٥ ...	المواظرات (١٦٦٢-١٦٢٣ م)

رقم الصفحة	ابن أبي الحديد عز الدين أبو حامد عبد الحميد بن أبي الحسن
...	شرح نهج البلاغة (٥٨٦-٦٥٦ م) ١٣٩-١٢٥
...	ابن الأثير عز الدين أبو الحسن محمد الشيباني
...	الكامل في التاريخ (٥٥٥-٦٣٠ م) ٩٢٢-٩٠٦
...	ابن سينا أبو عبدالله الحسين بن عبدالله بن سينا
...	الشفاء (٣٧٠-٤٢٨ م) ٢٦٩-٢٥٧
...	ابن عديريه
...	المقد الفريد (٢٤٦-٣٢٨ م) ٢٢-١٤
...	ابن قتيبة أبو محمد عبدالله بن مسلم الدينورى المروزى
...	عبرن الأخبار (٢١٣-٢٧٦ م) ٣٤٠-٣٣٠
...	أبو بكر الطرطوشى = الطرطوشى
...	أبو حامد عبد الحميد بن أبي الحسن عز الدين ابن أبي الحديد
...	أبو الحسن الأشعري = الأشعري
...	أبو الربحان = البيرونى
...	أبو عبدالله الحسين بن عبدالله بن سينا = ابن سينا
...	أبو عثمان بن بحر بن محبوب البصرى = الجاحظ
...	أبو العلاء أحمد بن عبدالله بن سليمان المعرى التنوخى
...	مقط الزائد (٣٦٣-٤٤٩ م) ٧٤-٥٧
...	رسالة الفقران ... ٤٣٥-٤٢١
...	أبو الفتح بن الأثير = ضياء الدين بن الأثير
...	أبو الفضل بن مبارك العلاوى
...	أبين اكبرى (٩٥٨- -) ٤٨٢-٤٦٨
...	أبو محمد عبدالله بن مسلم الدينورى المروزى = ابن قتيبة
...	أبو نصر محمد الفارابى = الفارابى
...	أبو هلال العسكري الحسن بن عبدالله بن سهل
...	كتاب الصناعتين (٣١٠-٣٩٥ م) ٥٠٨-٤٩٣
...	اتن اميل مارى بوترو = اميل بوترو
...	أحمد بن عبدالله بن سليمان المعرى التنوخى = أبو العلاء
...	أحمد بن على المقرئى = المقرئى

استخراج الأوتار في الدائرة (٣٦٢-٨٤٤٠) ١٦٩-١٥٤
القانون المسعودي ... ٤٢٠-٤١٥

تستل

إضافات إلى جيولوجية وحفريات الصحراء الليبية

(١٨٣٩-١٩٠٤ م) ٥٦-٥٠

نشارلس ديكنز

دافيد كبريليك (١٨١٢-١٨٧٠ م) ٥٩٦-٥٨٣

الجاحظ أبو عثمان بن بحر بن محبوب البصري

كتاب الحيوان (٧٧٨-٨٦٨ م) ٢٢٧-٢١٥

جاك هنري = برناردان دي سان بيير

جان راسين = راسين

جلال الدين السيوطي = السيوطي

جورج وليم فردريك هيجل = هيجل

جوته

فاوست (١٧٤٩-١٨٣٢ م) ٨٨٠-٨٤٩

جيا كوما ليوباردى = ليوباردى

جيبون

سقوط الإمبراطورية الرومانية (١٧٣٧-١٧٩٤ م) ١٠٠-٨٦

الحسن بن عبدالله بن سهل أبو هلال العسكري =

أبو هلال العسكري

داروين

أصل الأنواع (١٨٠٩-١٨٨٢ م) ٩٩٠-٩٧٣

دستوفسكي

الاشوة كارامازوف (١٨٢١-١٨٨١ م) ١٠٠٩-٩٩١

راسين

أندروماك (١٦٣٩- م) ٢٩٦-٢٧٠

سينوزا

علم الأخلاق (١٦٣٢-١٦٧٧ م) ٩٥٥-٩٣٣

ستاندال هنري بيل

الأحمر والأسود (١٧٨٣-١٨٤٢ م) ٥٤٨-٥٣١

سعدى الشيرازي مشرف بن مصلح

البستان (- ١٦٩١ م) ٨٤٨-٨٣٣

أوديب ملكا (بين ٤٩٤٧-٤٩٤٠ ق.م) ٩٧٢-٩٥٦

السيوطي جلال الدين

حسن المحاضرة (٨٤٩-٩١١ م) ٦٤٤-٣٦٠

شارلوت برونتي

جين إير (١٨١٦-١٨٥٥ م) ٧٦٠-٧٤٧

شوبنهور

العالم إرادة وتمتلا (١٧٨٨-١٨٦٠ م) ١٢٤-١١٥

ضياء الدين بن الأثير أبو الفتح

المثل في أدب الكاتب (٥٥٨-٦٣٧ م) ١١٤-١٠١

الطرطوشي

سراج الملوك (بين سن ٤٥٠-٤٥١-٥٢٠ م) ٠٣-٧٩٢

ظهر الدين محمد باهر

بارنهام (٨٨٨-٩٣٧ م) ١٩٣-١٨١

عز الدين ابن أبي الحديد أبو حامد عبد الحميد بن

أبي الحسن = بن الأثير

عزرا باوند

الشعر الشرق (١٨٨٥ م) ١٥٣-١٤٠

الفارابي أبو نصر محمد

آراء أهل المدينة الفاضلة (٢٥٩-٣٣٩ م) ٥٨٢-٥٦٩

فتشه

لداوات إلى الأمة الألمانية (١٧٦٢-١٨١٤ م) ٢١٤-١٩٤

فرانسيس بيكون

الأورجانون الجديد (١٥٦١-١٦٢٦ م) ٩٠٥-٨٨١

فردريك شيلر يوهان كريستوف

في التربية الجمالية للإنسان (١٧٥٩-١٨٠٥ م) ٨٣٢-٨١٦

فردريك هنريش = ألكسندر فون هومبولت

كاتوللوس كايوس فاليريوس كاتوللوس

ديوان شعر كاتوللوس (٨٤- ق.م) ٧٤٦-٧٣٢

كتفشيوس

الكتب الخمسة (٥٥١-٤٧٩ ق.م) ٧٩١-٧٨٠

لوكريتيوس تيتوس كاروس

عن طبيعة الأشياء (بين سن ٩٩-٥٥٤ ق.م)

٥٠ ق.م) ٤٠٤-٣٩١

رقم الصفحة

المقرىزى أحمد بن على

السلوك (١٣٦٤-١٤٤٢ م) ٥٢١-٥٠٩
موليير

البخيل (١٦٢٢-١٦٧٢ م) ٢٤٥-٢٢٨
النساء العالمات ٥٦٨-٥٤٩

هسيودوس

قصيدة الأعمال والأيام (-) ٤٩٢-٤٨٣

هنرى بيل = ستاندال

هنرى فردريك اميل

يوميات اميل (١٨٢١ - م) ٦٩٨-٦٨١

هوراتىوس

فن الشعر (٦٥-٨ ق.م) ٩٣٢-٩٢٣

هيجل جورج وليم فردريك

ظاهريات الفكر (١٧٧٠-١٨٣١ م) ٧٣١-٧١٥

ياكوب وفيلهلم جريم = الأخوين جريم

يوهان كريستوف فردريك شيلر = فردريك شيلر

رقم الصفحة

لوى باستير

النظرية الميكروبية للمرض (١٨٢٢-١٨٩٥ م) ٣٠٧-٢٩٧

لويس كارول

أليس في أرض المعائب (١٨٣٢-١٨٩٨ م) ٣٢٩-٣١٨

ليبنس جوتفريد فلهلم

مذهب الذوات الروحية « المونادولوجيا »

(١٦٤٦-١٧١٦ م) ٦١٠-٥٩٧

ليوباردى جياكومو

محاورات ليوباردى (١٧٩٨-١٨٣٧ م) ٣٥٧-٣٤١

ماركو بولو

رحلة ماركو بولو (-) ٨١٥-٨٠٤

محمد عبده

رسالة التوحيد (١٨٤٩-١٩٠٥ م) ٧٧٩-٧٦١

مرجريت متشل جون مارش

ذهب مع الريح (١٩٠٠-١٩٤٩ م) ... ٤٦٧-٤٥٤

مشرف بن مصلح = سعدى الشيرازى



الباحثون

رقم الصفحة	رقم الصفحة
جمال الدين الشيال	إبراهيم الأبياري
سراج الملوك ... ٧٩٢ - ٨٠٣	شرح نهج البلاغة ... ١٢٥ - ١٢٩
حسن شحاته معقان	عيون الأخبار ... ٣٣٠ - ٣٤٠
الكتب الخمسة ... ٧٨٠ - ٧٩١	حسن المحاضرة ... ٦٣٠ - ٦٤٤
زكريا إبراهيم	إبراهيم سكر
التطور الخلاق ... ٤٣٦ - ٤٥٣	أوديب ملكا ... ٩٥٦ - ٩٧٢
اعترافات القديس أوغسطين ... ٦٤٥ - ٦٦٦	أحمد إبراهيم الشريف
سعيد عبد الفتاح عاشور	سقط الزنقة ... ٥٧ - ٧٤
الكامل في التاريخ ... ٩٠٦ - ٩٢٢	أحمد حماد الحسيني
سليم أنطون	كتاب الحيوان ... ٢١٥ - ٢٢٧
الكون ... ٢٤٦ - ٢٥٦	أحمد حمدي محمود
سيد بدوي	في التربة الجمالية للإنسان ... ٨١٦ - ٨٣٢
أصل الأنواع ... ٩٧٣ - ٩٩٠	أحمد سعيد النمر دأش
صوفي عبدالله	استخراج الأوتار في الدائرة ... ١٥٤ - ١٦٩
ذهب مع الريح ... ٤٥٤ - ٤٦٧	أحمد عبد الرحيم أبو زيد
جين إير ... ٧٤٧ - ٧٦٠	عن طبيعة الأشياء ... ٣٩١ - ٤٠٤
عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)	ديوان شعر كاتولوس ... ٧٣٢ - ٧٤٦
رسالة الففران ... ٤٢١ - ٤٣٥	أحمد فؤاد الأهواني
عبد الحلیم منتصر	مقالات الإسلاميين ... ٣٥٧ - ٣٧٢
الشفقة ... ٢٥٧ - ٢٦٩	العلم والدين ... ٦٩٩ - ٧١٤
عبد الحميد اللواخلي	أحمد محمود الساداني
الأحمر والأسود ... ٥٣١ - ٥٤٨	بابرنامه ... ١٨١ - ١٩٣
عبد الرحمن بدوي	أبين اكبرى ... ٤٦٨ - ٤٨٢
ما بعد الطبيعة ... ٥٢٢ - ٥٣٠	إمام إبراهيم أحمد
عبد الرحمن صادق	القانون السعودي ... ٤٠٥ - ٤٢٠
أندرومك ... ٢٧٠ - ٢٩٦	أنور عبد العلم
عثمان أمين	نشأة الحياة على الأرض ... ١٧٠ - ١٨٠
نداءات إلى الأمة الألمانية ... ١٩٤ - ٢١٤	إيليا نعمان حكيم
رسالة التوحيد ... ٧٦١ - ٧٧٩	انواطير ... ٧٥ - ٨٥
على أدهم	بول وفرجينى ... ٣٧٣ - ٣٩٠
الإخوة كارامازوف ... ٩٩١ - ١٠٠٨	بدوي طبانه
سقوط الإمبراطورية الرومانية ... ٨٦ - ١٠٠	المثل السائر في أدب الكتاب ... ١٠١ - ١١٤
محاورات ليونباردى ... ٣٤١ - ٣٥٦	
يوميات اميل ... ٦٨١ - ٦٩٨	

رقم الصفحة

محمد فتحي الشنيطي	
ظاهريات الفكر	٧٣١ - ٧١٥
محمد محمود الصياد	
رحلة ماركو بولو	٨١٥ - ٨٠٤
محمد مصطفى حلمي	
علم الأخلاق	٩٥٥ - ٩٣٣
محمد مصطفى زياده	
السلوك	٥٢١ - ٥٠٩
محمد يوسف حسن	
إضافات إلى جيولوجية وحفريات الصحراء الليبية	٥٦ - ٥٠
محمود قاسم	
دروس في الفلسفة الوضعية	١٣ - ٣
مصطفى ماهر	
حكايات الأخوين جريم	٦١٩ - ٦١١
مصطفى محمود حافظ	
النظرية الميكروبية للمرض	٣٠٧ - ٢٩٧
نظمى لوقا	
الشعر الشرقى	١٥٣ - ١٤٠
أليس في أرض العجائب	٣٢٩ - ٣١٨
دافيد كبرفيلد	٥٩٦ - ٥٨٣

رقم الصفحة

علي درويش	
الليال	٤٩ - ٣٣
البنيل	٢٤٥ - ٢٢٨
النساء العالمات	٥٦٨ - ٥٤٩
علي عبد الواحد وافي	
آراء أهل المدينة الفاضلة	٥٨٢ - ٥٦٩
فؤاد زكريا	
العالم إرادة وتمثلا	١٢٤ - ١١٥
الأوروبانون الجديد	٩٠٥ - ٨٨١
مذهب الذرات الروحية الموفادولوجيا	٦١٠ - ٥٩٧
محمد إسماعيل الندوى	
جيتبا	٦٨٠ - ٦٦٧
محمد خليفه التومسى	
المقد الفريد	٣٢ - ١٤
البستان	٨٤٨ - ٨٣٣
محمد سليم سالم	
فن الشعر	٩٣٢ - ٩٢٣
قصيدة الأعمال والأيام	٤٩٢ - ٤٨٣
الفرس	٦٢٩ - ٦٢٠
محمد طاهر الجبلاوى	
كتاب الصناعتين	٥٠٨ - ٤٩٣
محمد عوض محمد	
فاوست	٨٨٠ - ٨٤٩

طبعة خاصة بمكتبة الأسرة تصدر عن
الهيئة المصرية العامة للكتاب.